HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

2 PATRÍSTICA Y ESCOLÁSTICA

Textos de
filosofía

Textos publicados:

ARGUMENTANDO CON CUIDADO
Harry P. Reeder, 1a ed.

DE LA ÉTICA A LA METAFÍSICA
Julia V. Iribarne, 1a ed.

EN DIÁLOGO CON LOS GRIEGOS
Luis Alberto Fallas
Luz Gloria Cárdenas, 2a. ed.

EXPERIENCIA DE SER, LA
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

FILOSOFÍA ACTUAL EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA
Jesús Antonio Serrano, 1a. ed.

FILOSOFÍA MEDIEVAL
Gonzalo Soto, 1a. ed.

FILOSOFÍA, PEDAGOGÍA, TECNOLOGÍA
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

PENSAR SOBRE NOSOTROS MISMOS
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

PRODUCCIÓN DE SENTIDO
Sante Babolin, 2a. ed.

RUMBOS DE LA MENTE, LOS
Juan Manuel Cuartas, 1a. ed.

TRATADO DE EPISTEMOLOGÍA
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
Giovanni Reale – Dario Antiseri, 1.ed.
I. Filosofía pagana antigua
II. Patrística y Escolástica
III. Del humanismo a Descartes
IV. De Spinoza a Kant

Textos en preparación:

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
Giovanni Reale – Dario Antiseri
V. Del romanticismo al empiriocriticismo
VI. De Nietzsche a la escuela de Frankfurt
VII. De Freud a nuestros días

TRATADO DE ESTÉTICA
Sante Babolin

Giovanni Reale – Dario Antíseri

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

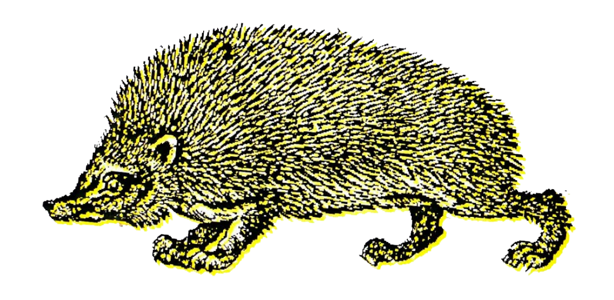
2 PATRÍSTICA Y ESCOLÁSTICA





Las fotografías provienen del Archivo fotográfico de la Editorial La Scuola, a excepción de Alinary, 141, 366; Arborio Mella, 411; Pierre Belseaux, 278; Della Chiesa, 412; Donadoni, 327; Farabola, 309; Federazione Casse di Risparmio dell'Emilia Romagna, 14, 15; Fenice 2000, 10; Fototeca Storica Nazionale, 205; Gabinetto fotografico Soprintendenza beni artistici e storici (Florencia), 147; Giorcelli, 295, 408; Ivano Giovannini, 300; Giraudon, 257; Scala, 189, 275; Schena, 22; Universidad de Bolonia, 192.

La Editorial La Scuola se declara a disposición de los habientes derechos no encontrados, y además de las eventuales omisiones y/o errores involuntarios en la atribución de las fotografías y de los textos antológicos, y está dispuesta a corregirlos, en caso de amable señalación, en la próxima reimpresión.



Título original
Storia della filosofia II
Patristica e Scolastica

Título traducido
Historia de la filosofía II
Patrística y Escolástica

Autor
Giovanni Reale – Dario Antiseri

Traducción
Jorge Gómez

© La Scuola S.p.A
Via Cadorna, 11
25124 Brescia – Italia

Impresor
Sociedad de San Pablo
Calle 170 No. 8G-31 – Bogotá

ISBN
978-958-715-000-1

1a. edición, 2007
Queda hecho el depósito legal según
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995

© SAN PABLO
Carrera 46 No. 22A–90
Tel.: 3682099 – *Fax:* 2444383
E-mail: editorial@sanpablo.com.co
www.sanpablo.com.co

Distribución: Departamento de Ventas
Calle 17A No. 69–67 – A.A. 080152
Tel.: 4114011 – *Fax:* 4114000
E mail: direccioncomercial@sanpablo.com.co

BOGOTÁ – COLOMBIA

PRÓLOGO

Si la filosofía descubre y acepta una primera emergencia del *ego filosofante* en la antigua Grecia, por igual, tiene que vérselas –como también se ha llamado– con el Dique Iluminado, con Bizancio. Es cierto, la filosofía sin la fuente de lo judío, de lo cristiano, de la síntesis que se produce en medio de esas interacciones culturales, queda no sólo incompleta, sino también mutilada en su propio sentido, en su horizonte, en su ser y en su poder-llegar-a-ser.

Este segundo volumen de la *Historia de la filosofía* –que ahora versa sobre la Patrística y la Escolástica– vuelve sobre temas y problemas fundacionales del que podría ser llamado el presente viviente en filosofía. Pero, ¿qué peculiaridades se van a encontrar? Desde luego, las que se han visto en el primer tomo: esquemas, mapas conceptuales, textos que apoyan la comprensión de lo que se afirma sobre el pensamiento de los clásicos de este período; como ya se ha visto en el primer tomo: un respeto por el aprendiz y un intento de ofrecerle un entorno didáctico para que aprenda –lo que hay que aprender: datos, fuentes, referencias–, pero ante todo: para que se haga suya tarea del pensar filosófico como tarea propia, que tiene que ser llevada a cabo en *primera persona*; una invitación al profesorado para que –con los estudiantes– vayan en procura del saber, con amor a la sabiduría y la hagan, a su vez, ¡*mea res agitur*!

Al ver la exposición de este período el lector encuentra la maravillosa manera como la llamada "edad oscura" está plena de esplendor: es que un Francisco de Asís, Seráfico Padre, y todo el movimiento que se despliega a partir de la fundación de la Orden de Frailes Menores, no en vano son reconocidos como los fundadores del moderno método experimental. Y, ¿por qué ocurre ello? Precisamente porque la *natura* es el camino para hacerse a un trayecto progresivo –en el modo de proyecto y de proceso– que conduzca a la contemplación de la divinidad. Y esto no se puede comprender sin la recepción de Agustín, y, antes, sin el sentido de lo "ideal" tanto el pensamiento de Platón como de Plotino.

Y, en el otro lado, la pretendida oscuridad es la luminosa deducción y la erudita argumentación de los Hijos de santo Domingo. Fueron, precisamente, los de la Orden de Predicadores los que sentaron bases para la comprensión del sentido de lo griego en la concepción cristiana del mundo. Que Aristóteles y la senda que abrió su pensamiento son "cosa misma" para la filosofía que quiere encontrar sólidos fundamentos fue, en parte, el legado que recibió la Orden; pero igualmente hay un trayecto que vuelve y motiva a la búsqueda de la verdad.

Las apasionadas discusiones sobre todo particular: los universales, la existencia de Dios, la individualidad, la historia, la ciencia, el conocimiento, el valor de la experimentación, etc., son sólo las reiteradas y reiterables referencias sobre las que tiene que volver un pensamiento que quiere dar cuenta de sus orígenes, de sus raíces, pero también de su horizonte.

Cierto, a nadie se le escapa la sentenciosa afirmación: *filosofía cristiana es fierro de madera*. Cuando se abandonan los clichés y se vuelve a las preguntas que están en el pensamiento cristiano: son varias y agudas las deudas que –cristianos y no cristianos– en filosofía guardan con este pasaje de la historia del pensamiento. Ya se mencionaron atrás algunos títulos. Ahora es preciso indicar otros: sí, el Dios personal de Israel con el sentido de la historia que insufla en el devenir, pero igualmente las poderosas nociones de *persona*, de *verdad*, de *unidad*, de *ser* –por sólo señalar algunas de las más relevantes.

Con el presente volumen, se quiere dentro de la *Colección Textos de Filosofía*, sugerir amablemente al lector un diálogo. Tiene este proyecto editorial no sólo la versión histórica y didáctica concerniente a este período en las manos de los dos autores, auténticos especialistas, sino que se cuenta dentro de la misma con el serio estudio del profesor Gonzalo Soto Posada, bajo el título *Filosofía Medieval*[1]. ¿Qué problemas lega esta filosofía a nuestro presente viviente?; ¿cómo ha sido recibida en las varias temáticas, vertientes y puntos de vista contemporáneos en filosofía lo que heredamos de la *filosofía medieval*? Son, entre otras, las preguntas que se tienen como referentes en ese otro volumen.

La *Colección Textos de Filosofía* continúa así con la doble perspectiva de reconocer las fuentes prístinas del filosofar y de avanzar en el diálogo entre las versiones que sobre estos períodos han ofrecido tanto los especialistas europeos –italianos en este caso– como latinoamericanos –colombiano, en el caso del profesor Soto Posada.

Dr. Germán Vargas Guillén
Director de la colección Textos de Filosofía

[1] Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional – Editorial San Pablo, 2007, 512 pp.

Octava parte

LA REVOLUCIÓN ESPIRITUAL DEL MENSAJE BÍBLICO

En verdad, en verdad les digo:
Nadie puede ver el Reino de Dios
si no nace de nuevo.

JUAN 3, 3

Capítulo XVIII

LA BIBLIA, SU MENSAJE Y SUS INFLUENCIAS SOBRE EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

I. *Estructura y significado de la Biblia*

Con el nombre de Biblia (del griego *biblía* = "*libros*") se indican 73 libros considerados inspirados, divididos en Antiguo Testamento (46 libros) y Nuevo Testamento (27 libros).

Qué es la Biblia
→§ 1-5

El Antiguo Testamento se divide, a su vez, en libros históricos, libros didácticos y libros proféticos. Los primeros cinco libros (*Génesis*, *Éxodo*, *Levítico*, *Números y Deuteronomio*), son los libros de la Ley o *Pentateuco*.

El Nuevo Testamento se compone de los cuatro Evangelios, las Cartas de san Pablo, las Cartas de los Apóstoles y el Apocalipsis.

"Testamento" traduce la palabra griego *diathéke* e indica el pacto o alianza que Dios ofreció a Israel.

El mensaje bíblico, aunque por sí mismo no está inspirado por la razón sino por la fe, ha tenido tal impacto histórico y ha incidido de manera tan profunda en la concepción del mundo y de la naturaleza del hombre, que debe ser considerado también desde el punto de vista filosófico.

Importancia histórico-cultural de la Biblia
→§ 6

En este sentido, ha aportado algunas contribuciones revolucionarias a la historia del pensamiento.

1. El significado del término "Biblia"

Biblia, del griego *biblía*, significa "libros". Es un plural (de *biblion*) traducido en singular al latín y a los otros idiomas modernos indicando "libro" por antonomasia. En realidad la Biblia no es un *solo libro*, sino una colección de libros, cada uno provisto de un

título y de peculiaridades específicas, caracterizado además por una extensión diferente, por diferente estilo literario y diferente manera de composición. Incluso se ha hablado de la Biblia como "colección de colecciones", pues algunos de estos libros son, a su vez, colecciones de libros.

Los libros de la Biblia se dividen en dos grandes grupos:

a) Los del *Antiguo Testamento* (compuestos a partir del 1300 a.C. hasta los años 100 más o menos a. C; pero los primeros se remontan a una tradición oral muy antigua).

b) Los del *Nuevo Testamento* que se remontan todos al s. I d.C., totalmente centrados en el nuevo mensaje de Cristo.

2. Los escritos del Antiguo Testamento

Los libros del *Antiguo Testamento* reconocidos como canónicos por la Iglesia católica (es decir, los que forman el "canon "o "regla" a la cual debe obedecer el creyente en cuanto es vinculante como verdad de fe) son 46 divididos así:

Libros históricos:

1. *Génesis*
2. *Éxodo*
3. *Levítico*
4. *Números*
5. *Deuteronomio*

(Estos son los libros de Moisés 1-5, llamados *Pentateuco*, que significa justamente "conjunto de cinco libros" y llamados también *Torah*, que quiere decir *Ley*, es decir, son los libros que contienen la Ley).

6. *Josué*
7. *Jueces*
8. *Rut*
9. *Samuel, libro I*
10. *Samuel, libro II*



Biblia de Schocken (Jerusalén, Instituto Schocken) Recuadro en página completa con la palabra *Bereshit* (En el principio), comienzo del libro del Génesis decorado con 46 medallones que representan episodios bíblicos ordenados de derecha a izquierda y de arriba a bajo; los primeros episodios están dedicados a Adán y Eva y el último a Balaam y al ángel. El ilustrador, Hayim, trabajó hacia el año 1300 en la Alemania meridional.

11. *Reyes, libro I*
12. *Reyes, libro II*

(Los libros 9-12 son conocidos también con el nombre global de Reyes I, II; III, IV).

13. *Crónicas, libro I*
14. *Crónicas, libro II*
15. *Esdras*
16. *Nehemías*

(Los libros de las Crónicas se conocen también bajo el nombre de *Paralipómenos* y los libros 15-16 bajo el nombre de Esdras I y II).

17. *Tobías*
18. *Judit*
19. *Ester*
20. *Macabeos I*
21. *Macabeos II*

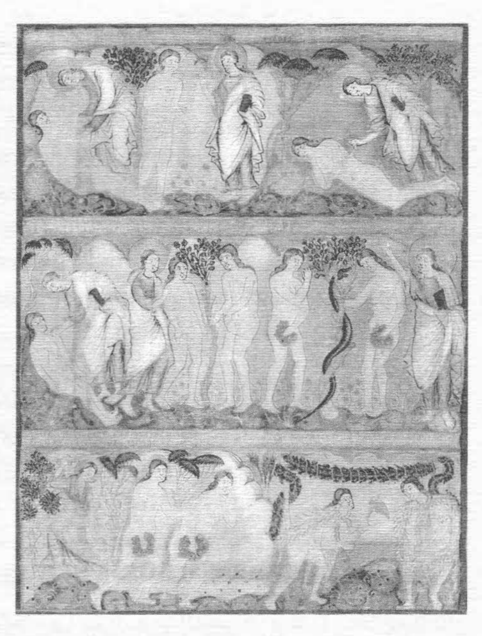
Libros didácticos o poéticos:

22. *Job*
23. *Salmos*
24. *Proverbios*
25. *Eclesiastés*
26. *Cantar de los Cantares*
27. *Sabiduría*
28. *Eclesiástico*

Libros proféticos:

(Este bloque de libros 29-34 se llama "profetas mayores" a causa de la extensión de los escritos).

29. *Isaías*
30. *Jeremías*
31. *Lamentaciones*
32. *Baruc*



Una página de la preciosa Biblia de Carlos el Calvo con las historias de Adán (s. IX).

33. *Ezequiel*
34. *Daniel*

(Este segundo grupo 35-46 es llamado "profetas menores" a causa de la exigua cantidad de los escritos).

35. *Oseas*
36. *Amós*
37. *Joel*
38. *Abdías*
39. *Jonás*
40. *Miqueas*
41. *Nahúm*
42. *Habacuc*
43. *Sofonías*
44. *Ageo*
45. *Zacarías*
46. *Malaquías*

Este "canon", que parece que ya en el s. IV estaba establecido entre los cristianos, fue sancionado definitivamente por el concilio de Trento. (Los protestantes, por su lado, aceptaron solamente el "canon judío" del que se hablará inmediatamente abajo).

Los judíos reconocieron sólo 36 libros (dividiéndolos en "Torah", "Profetas" y "Libros" y excluían: *Tobías, Judit, Macabeos I y II, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc* y parte de *Daniel*), que son libros que fueron redactados originalmente en griego o que conocemos solamente en griego. (Hoy, sin embargo, se puede establecer que tal restricción se debe a los fariseos de Palestina, quienes pensaban que después de Esdras había cesado la divina inspiración, mientras que otras comunidades, incluso dentro de Palestina, aceptaban también algunos de esos libros. En efecto, los descubrimientos hechos en 1947 en Qumran sacaron a la luz muchos libros que pertenecían a una comunidad judía activa en el tiempo de Jesús, entre los cuales se hallaron el libro de *Tobías* y el *Eclesiástico*, que, por lo tanto, no estaban excluidos de los libros sagrados).

3. Los veintisiete libros del Nuevo Testamento

Los libros del *Nuevo Testamento*, reconocidos como canónicos, son 27, divididos como sigue:

Cuatro *Evangelios* con los *Hechos de los Apóstoles*:

1. *Evangelio según san Mateo*
2. *Evangelio según san Marcos*
3. *Evangelio según san Lucas*
4. *Evangelio según san Juan*
5. *Hechos de los Apóstoles*

Un *corpus* de cartas de san Pablo (o atribuidas a él).

6. *Carta a los Romanos*
7. *Primera Carta a los Corintios*
8. *Segunda Carta a los Corintios*
9. *Carta a los Gálatas*
10. *Carta a los Efesios*
11. *Carta a los Filipenses*
12. *Carta a los Colosenses*
13. *Primera Carta a los Tesalonicenses*
14. *Segunda Carta a los Tesalonicenses*
15. *Primera Carta a Timoteo*
16. *Segunda Carta a Timoteo*
17. *Carta a Tito*
18. *Carta a Filemón*
19. *Carta a los Hebreos*

Siete cartas de los Apóstoles o atribuidas a Apóstoles:

20. *Carta a Santiago*
21. *Primera Carta de Pedro*
22. *Segunda Carta de Pedro*
23. *Primera Carta de Juan*
24. *Segunda Carta de Juan*
25. *Tercera Carta de Juan*
26. *Carta de Judas*

El libro profético de san Juan:

27. *Apocalipsis*

Actualmente hay un gran acuerdo entre los estudiosos en considerar que la *Carta a los Hebreos* no fue escrita por san Pablo, aunque su autor esté cercano a la perspectiva paulina.

Los textos de la Biblia fueron redactados en tres lenguas:

- Hebreo (la mayor parte del Antiguo Testamento).
- Una pequeña parte en arameo, un dialecto hebreo.
- Griego (algunos textos del *Antiguo Testamento* y todo el *Nuevo Testamento*; sólo el *Evangelio de san Mateo* fue compuesto verosímilmente primero en arameo y luego traducido al griego).

Hay dos traducciones básicas de grandísima importancia histórica:

Una en lengua griega de todo el *Antiguo Testamento*: la llamada de Los Setenta, comenzada en Alejandría bajo el reinado de Ptolomeo Filadelfo (285-246) que constituyó un punto de referencia en el área de la cultura griega para los mismos judíos helenistas, como para los griegos (muchas referencias de los mismos Evangelios se toman de ella).

La Biblia fue traducida también al latín partir del s. II d.C. La traducción de san Jerónimo, entre el 390 y el 406 se impuso de manera estable y fue adoptada oficialmente por la Iglesia católica y se la conoce con el nombre de *Vulgata*, porque fue considerada como la traducción latina por excelencia.

4. El concepto de "Testamento"

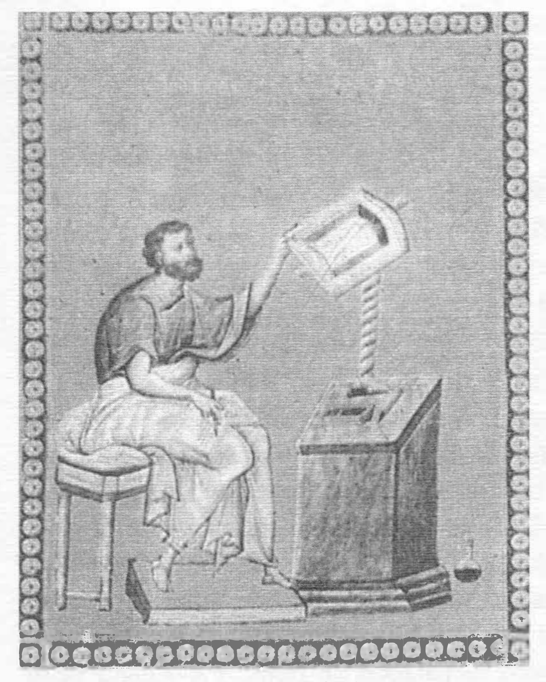
Hemos visto que las dos partes de la Biblia son llamadas *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento*. ¿Qué significa "Testamento"? El término traduce la palabra griega *diathéke* e indica el "pacto" o "alianza" que Dios ofreció a Israel. En este pacto (el ofrecimiento del pacto y de lo que éste implica) la iniciativa es unilateral, es decir, depende por completo de Dios, que lo ofrece. Y Dios lo ofreció por benevolencia, es decir, como don gratuito.

He aquí algunos textos significativos. En *Génesis* 9 Dios dice a Noé y a sus hijos, luego del diluvio: "He aquí que establezco *mi alianza* con ustedes y con su futura descendencia y con toda alma viviente que los acompaña [...]. Establezco *mi alianza* con ustedes y no volverá nunca más a ser aniquilada toda carne por las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra" (9-10b.11). En *Éxodo* 24 leemos el texto más significativo del Antiguo Testamento, o sea la alianza sinaítica entre Dios e Israel, que duraría hasta Cristo: "Vino, pues, Moisés y refirió al pueblo todas las palabras de Yahvé y todas sus normas. Y todo el pueblo respondió a una voz: 'Cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahvé'. Entonces escribió Moisés todas las palabras de Yahvé; y levantándose de mañana, alzó al pie del monte un altar y doce estelas por las doce tribus de Israel. Luego

mandó a algunos jóvenes, de los israelitas, que ofrecieran holocaustos e inmolaran novillos como sacrificios de comunión para Yahvé. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la echó en vasijas; la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó después *el libro de la Alianza* y lo leyó delante del pueblo que respondió: 'Obedeceremos y haremos todo lo que ha dicho Yahvé'. Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: '*Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con ustedes, según todas estas palabras*' (vv. 3-9).

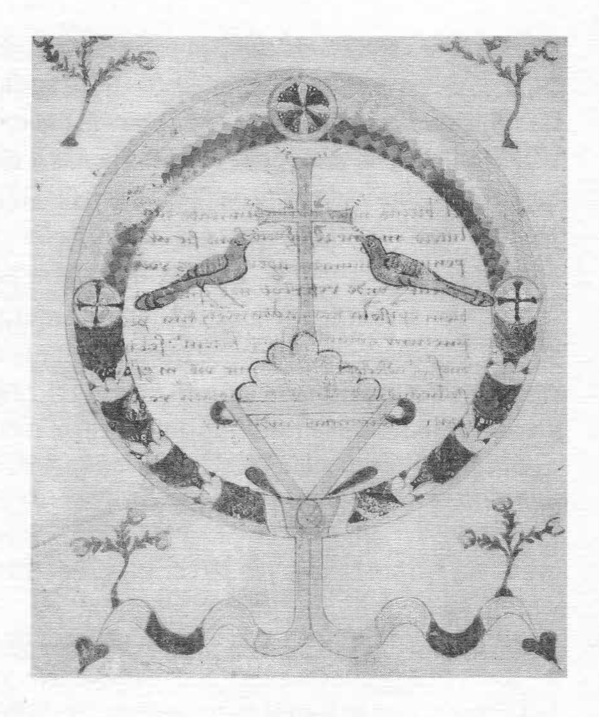
Y en el profeta *Jeremías* (31, 31ss) está la promesa de una "nueva alianza" (la que habría de ser inaugurada por Cristo): "He aquí que vienen días, oráculo de Yahvé, en que *yo pactaré una nueva alianza* con la casa de Israel; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto; que *ellos rompieron mi alianza* y yo hice estrago en ellos –oráculo de Yahvé– . Sino que esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días –oráculo de Yahvé–: Pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo, diciendo: 'Conozcan a Yahvé', pues todos ellos me conocerán desde el más pequeño al más grande –oráculo de Yahvé– cuando perdone su culpa, y de su pecado no vuelva a acordarme".

El autor de la *Carta a los Hebreos* (9, 11-22) explica el sentido del nuevo "testamento" y de la nueva "alianza" sancionada con la venida de Cristo precisamente: "Pero presentose Cristo, como Sumo Sacerdote de los bienes futuros, a través de una Tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombres, es decir, no de este mundo. Y penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de novillos ni machos cabríos, *sino con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna*. Pues si la sangre de machos cabríos y de toros y la ceniza de vaca santifica con su aspersión a los contaminados, en orden a la purificación de la carne, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para rendir



Primera página de un antiguo Evangelio de san Marcos (Viena Biblioteca Nacional)

culto al Dios vivo. *Por eso es mediador de una nueva Alianza, para que, interviniendo su muerte para remisión de las transgresiones de la primera alianza, los que han sido llamados reciban la herencia eterna prometida.* Pues *donde hay testamento se requiere que conste la muerte del testador, ya que un testamento es válido en caso de defunción, no teniendo valor en vida del testador.* Así tampoco la primera alianza se inauguró sin sangre. Pues Moisés, después de haber leído a todo el pueblo todos los preceptos según la ley, tomó la sangre de los novillos y machos cabríos con agua, lana escarlata e hisopo y roció el libro mismo y a todo el pueblo diciendo: "Esta es la sangre de la *alianza* que Dios ha ordenado para ustedes. Igualmente roció con sangre la Tienda y todos los objetos de culto; pues según la Ley, casi todas las cosas han de ser purificadas con sangre y sin efusión de sangre no hay redención".



Título decorado del Evangelio de Mateo de un manuscrito griego producido entre los siglos V y VI con toda probabilidad en Ravena

Y en *Mateo* 26, 27 se ponen en boca del mismo Cristo estas palabras: "Tomó luego una copa, y dadas las gracias, se la dio diciendo: 'Bebed de ella todos, porque esta es *mi sangre de la alianza* (*diathéke*) que es derramada por muchos para el perdón de los pecados'".

5. La inspiración divina de la Biblia

En numerosos pasajes de la Biblia se hace referencia a la "divina inspiración" del escrito, si no incluso al mandato de Dios mismo de escribir. En el *Éxodo* se lee: "Yahvé dijo a Moisés: '*Escribe esto en un libro para memoria* [...]'"; "Yahvé dijo a Moisés: 'Escribe estas palabras [...]'". En *Isaías* 30, 8 se lee: "Ahora bien, escríbelo en una tablilla, grábalo en un libro [...]". Juan, al comienzo del *Apocalipsis* escribe: "Yo, Juan, su hermano y compañero de la tribulación, del reino y de la paciencia en Jesús. Yo me encontraba en la isla llamado Patmos, por causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús. Caí en *éxtasis* el día del Señor y oí detrás de mí una gran voz como de trompeta, que decía: 'Lo que veas, *escríbelo en un libro* y envíalo a las Iglesias'" (*Ap* 1, 9-11a).

En cuanto a la inspiración, de parte de Dios, leemos en *Jeremías*: "Serás como mi boca" (*Jr* 15, 19d). En la *Segunda Carta de Pedro* (1, 20) se dice: "Pero ante todo han detener presente que ninguna profecía de la Escritura puede interpretarse por cuenta propia; porque nunca profecía alguna ha venido por voluntad humana sino que hombres movidos por el Espíritu Santo han hablado de parte de Dios". *Lucas* (24, 27) escribe que el Mesías "comenzando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras". Y Pablo afirma: "Toda escritura es *divinamente inspirada*" (cf. 2*Tm* 3, 16).

Los mandamientos son verdaderamente escritos *directamente* por Dios. En *Éxodo* 24, 12 se lee: "Sube hasta mí, al monte; quédate allí y te daré las tablas de piedra *–la ley y los mandamientos– que tengo escritos* [...]" y en *Éxodo* 34, 1: "Yahvé dijo a Moisés: 'Labra dos tablas de piedra como las primeras, sube donde mí, al monte, y *yo escribiré en las tablas* las palabras que había en las primeras tablas que rompiste'".

6. La importancia de la Biblia en el ámbito filosófico

La Biblia se presenta, pues, como "Palabra de Dios". Como tal, su mensaje es *objeto de fe*. Quien cree poder poner entre paréntesis la fe y leer la Biblia como un "puro científico" a la manera que se lee un texto de filosofía de Platón o de Aristóteles, en realidad realiza una operación contraria al espíritu de este texto. La Biblia cambia completamente de significado según se la lea creyendo que se trata de la "palabra de Dios" o no. Sin embargo, aunque no sea una "filosofía" en el sentido griego del término, la visión general de la realidad del hombre que la *Biblia* nos presenta, contiene una serie de ideas fundamentales que tienen *también* una relevancia filosófica de primer orden, en cuanto concierne a algunos de los contenidos esenciales de los que se ocupa la filosofía. Más aún, se trata de ideas tan importantes que la difusión del mensaje bíblico cambió el rostro espiritual de Occidente de modo irreversible, no solo para los creyentes sino también para los no creyentes. Brevemente, se puede decir que la palabra de Cristo, contenida en el *Nuevo Testamento* (que se nos presenta como revelación completa y perfecciona y corona la de los profetas contenida en el *Antiguo Testamento*) produjo una revolución de alcance tal que cambió todos los términos de todos los problemas que el hombre se había planteado en filosofía en el pasado y condicionó además los términos en los cuales los plantearía en el futuro. En otras palabras, el mensaje bíblico condicionará, obviamente, positivamente a quienes lo acepten, pero también condicionará a quienes lo rechacen: en primer lugar, como término dialéctico de una antítesis (la antítesis adquiere sentido siempre y sólo en función de la tesis a la que se contrapone) y, más en general, como un verdadero y propio "horizonte" espiritual que se impondrá de tal manera que no es susceptible de ser

eliminado. El título del célebre ensayo de Benedetto Croce, idealista no creyente, resulta paradigmático para comprender cuanto estamos diciendo (pues representa un programa espiritual): *porque no podemos no decirnos cristianos*, lo que significa, exactamente, que el cristianismo una vez aparecido llegó a ser un horizonte que no puede superarse.

Después de la difusión del mensaje bíblico, pues, solamente serán posibles estas posiciones:

a) Filosofar en la fe, es decir, creyendo.
b) Filosofar intentando diferenciar los ámbitos de la "razón" y de la "fe", aunque creyendo.
c) Filosofar fuera de la fe y contra la fe, es decir, no creyendo.

No será más posible filosofar fuera de la fe, en el sentido de filosofar *como* si el mensaje bíblico no hubiera hecho nunca su ingreso en la historia. Por este motivo, el horizonte bíblico permanece como un horizonte estructuralmente intrascendible, en el sentido que se expuso arriba, es decir, en el sentido de un horizonte más allá del cual no se podrá ya hacerlo, créase o no.

Presupuesto esto, intentemos poner de relieve las principales ideas bíblicas que tienen relevancia filosófica y de ponerlas en confrontación prospectiva y estructural con la precedente visión de los griegos.





Dos imágenes tomadas del Comentario del Apocalipsis de Beatus de Liébana, elaborado en el s. XI en Saint-Sever, Francia (París, Bibliothèque Nationale).

II. *Las ideas bíblicas que han influido en el pensamiento occidental*

Las contribuciones filosóficas más significativas del mensaje bíblico son:

1) El concepto de monoteísmo que substituye al politeísmo griego;

El *monoteísmo y la creación de la nada* → § 1-2

2) el creacionismo de la nada, que hace depender el ser de un acto de voluntad de Dios y que se contrapone a la prohibición parmenidiana de la generación del ser del no-ser;

3) una concepción del mundo fuertemente antropocéntrica que no tiene precedente en la filosofía helénica, que fue sobre todo cosmocéntrica;

El *antropocentrismo y la ley puesta por Dios* → § 3

4) una interpretación de la ley moral ligada directamente a la voluntad de Dios: Dios sería la fuente definitiva de la ley moral y el deber del hombre sería obedecer sus mandamientos. Para el griego, en cambio, la ley tendría su fundamento en la naturaleza y Dios mismo estaría vinculado a la misma;

5) la desobediencia a la ley habría causado la caída del hombre;

El *pecado y la gracia* → § 4

6) el rescate de esta situación depende no del hombre, sino de la iniciativa gratuita de Dios: para los griegos –en particular para los Órficos y para los filósofos inspirados en ellos– dependía, al contrario, solamente del hombre;

Providencia y redención → § 5-7

7) la Providencia de la que habla la Biblia, a diferencia de la griega (en particular socrática y estoica) se dirige al individuo; a ella se une la redención realizada por Dios por amor a la humanidad;

Eros *griego y ágape cristiano* → § 8

8) esta atención de Dios para el hombre revoluciona completamente el concepto de amor en más de un sentido: ante todo, porque el amor cristiano (*ágape*) es una característica eminentemente divina, mientras que para los griegos Dios era amado pero no amante; en segundo lugar, porque la dimensión del *eros* helénico era adquisitiva mientras que la del *ágape* cristiano es oblativa;

Las bienaventuranzas → § 9

9) un cambio tal no mira solo al tema del amor sino a toda la serie de valores de la cultura griega, que el cristianismo derriba con base en el discurso de las bienaventuranzas en las que se privilegia la dimensión de la humildad y de la mansedumbre;

10) importante es, otro tanto, el cambio de perspectiva en la escatología –que no está ya anclada solo en el dogma de la inmortalidad del alma, sino también en la de los cuerpos–;

Escatología e historia → § 10

11) es significativo finalmente el nuevo sentido de la historia, como progreso hacia la salvación y la realización del reino de Dios: el desarrollo de la historia de acuerdo con los griegos era una marcha circular (la historia no tiene ni principio ni fin, sino que retorna siempre idéntica) mientras que el bíblico-cristiano acontece de acuerdo con un trayecto rectilíneo, que tiene un principio y un fin (el Juicio universal).

1. Paso del politeísmo griego al monoteísmo cristiano

La filosofía de los griegos había llegado a concebir la unidad de la divinidad como unidad de una esfera que admitía esencialmente en el propio ámbito una *pluralidad* de entidades, fuerzas y manifestaciones, en diferentes grados y niveles jerárquicos. Pero no había llegado a concebir la *unicidad* de Dios, y por consiguiente nunca había sentido como dilema la cuestión de si Dios *era uno o muchos*, permaneciendo así más acá de una concepción monoteísta. La concepción de Dios *uno* y *único* se impone en Occidente solo con la difusión del mensaje bíblico. Y la dificultad para el hombre de llegar a esta concepción se demuestra por el mismo mandamiento divino "No tendrás otros dioses fuera de mí" (lo que significa que el monoteísmo no es en efecto una concepción espontánea) y de las repetidas caídas en la idolatría (que implica siempre una concepción politeísta) del pueblo mismo judío mediante el cual se transmitió este mensaje. Con esta concepción del Dios *único*, infinito en poder, radicalmente distinto de todo el resto, nace una nueva y radical concepción de la trascendencia y cae toda posibilidad de considerar como "divinidad" en el sentido fuerte del término, cualquier otra cosa. También los máximos pensadores de Grecia, Platón y Aristóteles, consideraron como "divinos" (e incluso como dioses) a los astros y Platón había llamado "Dios visible" al cosmos y "dioses creados" a los astros y en las *Leyes* había

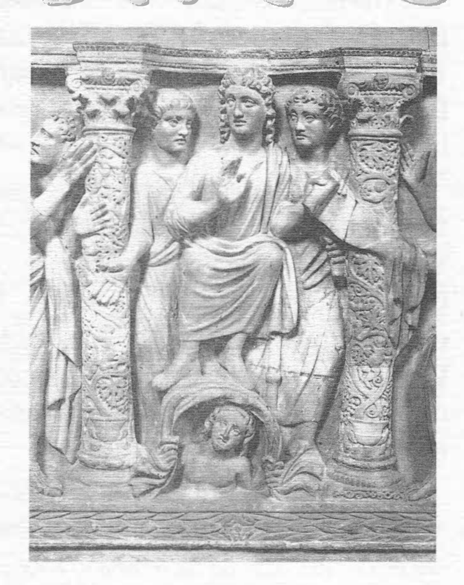
Monoteísmo: La doctrina de la unicidad de Dios es específicamente judeo-cristiana, mientras todo el mundo griego está condicionado por el politeísmo. En el ámbito del pensamiento griego, sin embargo, Platón, Aristóteles y, sobre todo, Plotino anticiparon algunos puntos, que se orientaban en dirección monoteísta.

En efecto, Platón en el Timeo habla de la unicidad del divino Demiurgo ordenador del cosmos y, en las doctrinas no escritas pone el Uno en el vértice del mundo suprasensible (aunque admitía una serie de divinidad creadas por el Demiurgo).

Aristóteles, aunque admitía una multiplicidad de inteligencias divinas motoras, ponía un primer Motor Inmóvil único, que se piensa a sí mismo.

Plotino deriva del Uno toda la realidad del principio absoluto y trascendente.

En todo caso, Occidente ha adquirido el concepto de monoteísmo sólo del mensaje bíblico.



Imágenes del arte paleocristiana que representan a Cristo con su mensaje de la Verdad en la mano, sentado sobre el Cosmos, representado en su significativa personificación bajo sus pies (detalle de un sarcófago conservado en el Museo del Laterano)

dado comienzo a aquella religión llamada "astral", basada justamente en esos presupuestos. La *Biblia* corta por lo sano toda forma de politeísmo e idolatría, pero también cualquier compromiso de este género. En el *Deuteronomio* se lee: "Cuando levantes tus ojos al cielo, cuando veas el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército del cielo, no vayas a dejarte seducir y te postres ante ellos para darles culto" (4, 19).La unicidad de Dios conlleva una trascendencia absoluta que pone a Dios como totalmente distinto de todas las cosas de manera completamente impensable en el contexto filosófico griego.

2. La creación de la nada

Vimos cuáles y cuántos fueron los diversos tipos de soluciones propuestas por los griegos concernientes al problema del "origen de los seres": de Parménides que resolvía el problema con la negación de toda forma de devenir, a Platón que hablaba del Demiurgo y de una actividad demiúrgica, y a Aristóteles que hablaba de la atracción de un Motor Inmóvil, a los Estoicos que proponían una especie de monismo panteístico, a Plotino que hablaba de una "procesión" metafísica. Y vimos las diversas aporías que se anidaban en estas soluciones.

El mensaje bíblico, en cambio, habla de "creación", justo *in limine*: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Y los creó mediante su "palabra". Dios "dijo" y las cosas "existieron". Y como todas las otras cosas del mundo, Dios creó *directamente* también al hombre: "Dijo Dios: hagamos al hombre [...]". Dios no empleó nada preexistente, como el Demiurgo platónico, ni se valió de "intermediarios" en la creación. Dios produjo todo *de la nada*.

La mayor parte de las aporías que se había trabajado en la ontología griega de Parménides en adelante, quedaba zanjada con esta concepción de la creación "de la nada". Todas las cosas, sin excepción, tienen origen de la "nada". Dios crea libremente, es decir, con un acto de voluntad, por el bien. Produce todas las cosas como "don" gratuito. Lo creado es pues positivo. La *Biblia*, hablando de la creación, subraya insistentemente: "Y Dios vio que eso era bueno". La concepción platónica que sostiene que el Demiurgo plasmó el mundo por el bien, es presentada aquí en un plano nuevo y en un contexto mucho más coherente.

El creacionismo se impondrá como la solución por excelencia del problema antiguo sobre cómo y por qué los muchos proceden del Uno y lo finito del infinito. La misma identificación que Dios da de sí mismo hablando con Moisés: "Yo soy el que soy" se interpretará, en un cierto sentido, como la clave para entender ontológicamente la doctrina de la creación: Dios es el Ser por su propia naturaleza, la creación es participación del ser: Dios es el Ser, las cosas creadas no son sino que *tienen* ser (lo recibieron por participación).

3. La concepción antropocéntrica contenida en la Biblia

Creacionismo: La doctrina de la creación del mundo de la nada es de origen bíblico.

En el ámbito del pensamiento griego, en particular por lo que mira a Platón, se puede hablar de "semicreacionismo": según Platón el Demiurgo no crea de la nada sino que plasma y ordena una materia caótica e informe preexistente.

La concepción antropocéntrica tuvo un alcance un tanto limitado entre los filósofos griegos. Señales de la misma se encuentran en los *Memorables* de Jenofonte que son naturalmente un eco de ideas socráticas. Posteriormente, se encuentran interesantes desarrollos en la Stoá de Zenón y de Crisipo. Pero Zenón y Crisipo eran de origen semita, de modo que se ha avanzado la hipótesis que el antropocentrismo profesado por ellos no era más que un eco de ideas bíblicas, que provenía de su patrimonio cultural étnico. En todo caso, el antropocentrismo no fue una clave del pensamiento griego, al contrario, en general, siempre se presentó como *fuertemente cosmocéntrico*. Hombre y cosmos están estrechamente unidos y jamás contrapuestos radicalmente, también porque el cosmos está dotado de alma y de vida como el hombre. Y por más grandes que puedan haber sido los reconocimientos de la dignidad y de la grandeza del hombre hechos por los griegos, ellos están siempre inscritos en general dentro de un horizonte cosmocéntrico. El hombre no es, en la visión helénica, la realidad más elevada del cosmos, como lo pone de relieve este texto ejemplar de Aristóteles: "Hay muchas otras cosas más divinas (=perfectas) que el hombre, por naturaleza, como *los astros de que se compone el universo*, para quedarnos en las más visibles".

En la *Biblia*, el hombre es visto como criatura privilegiada de Dios, hecha "a imagen" de Dios mismo, y por lo tanto dominador y señor de todas las otras cosas creadas, más que como un momento del cosmos, es decir, como una cosa entre las cosas. En el *Génesis* se lee: "*Hagamos al hombre a nuestra imagen*, *como semejanza nuestra* y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres y en todas las sierpes que serpean por la tierra". También: "Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida [...]". Y en el *Salmo* 8 se dice de manera paradigmática:

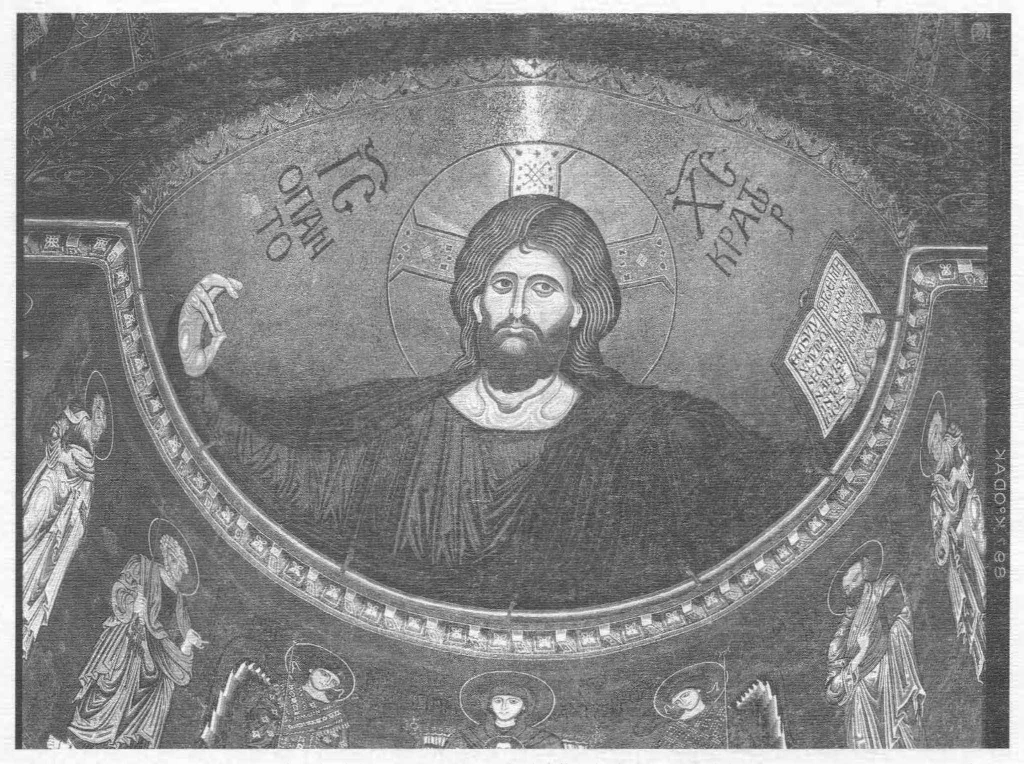
"Al ver tu cielo, hechura de tus dedos
la luna y las estrellas que fijaste
¿qué es el hombre para que te acuerdes de él
el hijo de Adán para que te cuides de él?
Lo hiciste apenas inferior a un dios,
coronándolo de gloria y esplendor;
Lo hiciste, Señor, de las obras de tus manos,
todo fue puesto por ti bajo sus pies:
Ovejas y bueyes, todos juntos
y aun las bestias del campo,
y los peces del mar
que surcan las sendas de las aguas"

Y como el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, así debe esforzarse, por todos los medios posibles, por "asemejarse a Él". En el *Levítico* se lee: "No se harán impuros. Pues yo soy Yahvé, el que los he subido de la tierra de Egipto, para ser su Dios. *Sean, pues, santos porque yo soy santo*".

El griego hablaba ya de "asimilación con Dios". Pero pensaba que podía obtenerla con el *entendimiento*, con el conocimiento. La *Biblia*, en cambio, señala la *voluntad* como instrumento de la asimilación. Asemejarse a Dios, santificarse, significa *hacer la voluntad de Dios*, es decir, el querer de Dios. Y esta *capacidad de hacer libremente la voluntad de Dios* es la que pone al hombre por encima de todas las cosas.

4. El respeto a los mandamientos divinos: la virtud y el pecado

El griego había entendido la ley moral como la ley de la *physis*, la ley de la naturaleza misma: una ley que se impone, a un tiempo, a Dios y al hombre, en cuanto *no* es dada por



El Cristo Pantokrator (aquí reproducido del mosaico normando del ábside de la catedral de Monreale). Representa muy bien la centralidad del misterio de la Redención en la historia de la salvación

Dios sino que Dios está vinculado a la misma. Un *Dios que da la ley moral* (un Dios "nomoteta") es extraño a todos los filósofos griegos.

Al contrario, el Dios bíblico da al hombre la ley como mandamiento. En primer lugar la da a Adán y a Eva: "Y Dios impuso al hombre *este mandamiento*: "De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres, morirás sin remedio" (*Gn* 2, 16). Como se dijo, Dios sucesivamente "escribe" directamente los mandamientos.

La virtud (el bien moral supremo) se hace *obediencia a los mandamientos de Dios* y ésta coincide con la "santidad", virtud que resultaba, al contrario, puesta en segundo plano en la visión "naturalista" de los griegos. El pecado (el mal moral supremo) llega a ser, al contrario, una *desobediencia a Dios* y por lo mismo se dirige *contra Dios* en cuanto va contra sus mandamientos.

El *Salmo* 119 dice:

"Enséñame, Yahvé, el camino de tus preceptos,
yo lo quiero guardar en recompensa.
Hazme entender para guardar tu ley
y observarla de todo corazón.
Llévame por la senda de tus mandamientos
porque tengo en ella mi complacencia" (vv. 33-35).

Y en el *Salmo* 51 se lee:
"Contra ti, contra ti solo he pecado
lo malo a tus ojos cometí" (v. 6).

La vida de Cristo, su pasión y su muerte se desarrollan por entero bajo el signo de *hacer la voluntad del Padre* que lo envió. El fin supremo de la vida, el amor de Dios, se hace coincidir, también en el *Nuevo Testamento*, con el cumplimiento de la voluntad de Dios, con el seguimiento de Cristo que *ha realizado a la perfección esa voluntad*.

El antiguo "intelectualismo" griego queda de tal modo modificado por completo en un "voluntarismo". "*Querer* de Dios" es la ley moral y "*querer el querer* de Dios" es la virtud del hombre. La *buena voluntad* (el corazón puro) es la nueva clave del hombre moral.

5. El concepto de Providencia en la Biblia

Sócrates y Platón hablaron de Dios-Providencia: el primero a escala intuitiva, el segundo con referencia al Demiurgo que construye y gobierna el mundo. Pero Aristóteles ignora

este concepto lo mismo que la mayor parte de los filósofos griegos, excepto los Estoicos. Pero los Estoicos pudieron haber obtenido tal concepción, una vez más, del bagaje cultural originario que hunde sus raíces en el origen semítico de los fundadores del Pórtico, hipótesis propuesta por Pohlenz. Pero es verdad que la Providencia de los griegos no mira al *hombre individual*; y la providencia estoica, pues, coincide precisamente con la Fatalidad y no es más que aspecto racional de la Necesidad con la que el *logos* produce y gobierna todas las cosas. En cambio, la Providencia bíblica no es solo propia de un Dios personal en sumo grado, sino que se dirige en particular también a *los hombres individuales*, además de dirigirse a lo creado en general, y exactamente a los más humildes y necesitados y sobre los mismos pecadores (recuérdense las parábolas del "hijo pródigo" y de la "oveja perdida"). He aquí un pasaje de los más famosos y significativos a este respecto, tomado del *Evangelio de san Mateo*: "No anden preocupados por su vida, qué comerán, ni por su cuerpo, con qué se vestirán. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Miren las aves del cielo: no siembran ni cosechan ni recogen en graneros; y su Padre celestial las alimenta. ¿No valen ustedes más que ellas? Por lo demás, ¿quién de ustedes puede, por más que se preocupe, añadir un solo codo a la medida de su vida? Y del vestido ¿por qué preocuparse? Observen los lirios del campo cómo crecen; no se fatigan ni hilan. Pero yo les digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo que hoy es y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con ustedes, hombres de poca fe? No anden, pues, preocupados diciendo: ¿qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber?, ¿con qué vamos a vestirnos? Que por todas esas cosas se afanan los gentiles; pues ya sabe su Padre celestial que ustedes tienen necesidad de todo eso. Busquen primero el reino de Dios y su justicia y todas esas cosas se les darán por añadidura. Así que no se preocupen del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal" (*Mt* 6, 25-34.)

Y Lucas escribe con la misma eficacia: "Si uno de ustedes tiene un amigo y, acudiendo a él a medianoche, le dice: 'Amigo, présteme tres panes, porque ha llegado de viaje a mi casa un amigo mío y no tengo qué ofrecerle', y aquel, desde dentro le responde: "No me molestes; la puerta está ya cerrada, y mis hijos y yo estamos acostados; no puedo levantarme a dártelos", les aseguro que si no se levanta a dárselos por ser su amigo, al menos se levantará por su importunidad, y le dará cuanto necesite.

Yo les digo: "Pidan y se les dará; busquen y hallarán; llamen y se les abrirá. Porque todo el que pide recibe; el que busca, halla y al que llama se le abrirá" (*Lc* 11, 5-10).

Este sentido de total confianza en la Providencia divina está presente también en el *Antiguo Testamento*, en la misma dimensión y con el mismo alcance, como se deduce, por ejemplo, del bellísimo *Salmo* 91:

Tú que dices: "Mi refugio es Yahvé"
y tomas a Elyión por defensa,
no hade alcanzarte el mal
ni la plaga se acercará a tu tienda,
que él dará órdenes a sus ángeles sobre ti
de guardarte en todos tus caminos.
Te llevarán ellos en sus manos
Para que tu pie no tropiece en piedra alguna
Pisarás sobre el león y la víbora,
Hollarás al leoncillo y al dragón.
Pues él se abraza a mi, yo lo libraré
Te exaltaré pues conoce mi nombre.
Me llamará y yo le responderé;
Estaré a su lado en la desgracia
Lo libraré y lo glorificaré.
Le daré hartura de largos días
Y haré que vea mi salvación.

Este es un mensaje de seguridad total, que estaba destinado a cambiar las frágiles seguridades humanas que los sistemas de la edad helenística habían construido, pues ninguna seguridad puede ser absoluta, si no tiene un agarre preciso con el Absoluto y el hombre siente, justamente, la necesidad de este tipo de seguridad total.

6. La desobediencia a Dios rescatada por la pasión de Cristo

El sentido del "pecado original" resulta claro con base en cuanto hemos dicho. Él es, como todo pecado, *desobediencia* y precisamente es la desobediencia al mandamiento original de no comer del fruto "del árbol del conocimiento del bien y del mal". La raíz de tal desobediencia fue la *soberbia* del hombre de no tolerar limitación alguna, de no querer tener los vínculos del bien y del mal (de los mandamientos) y, por lo tanto, querer ser como Dios. Dios había dicho: "No deben comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, para que no mueran". La tentación del Maligno insinúa: "¡No, no morirán! Antes bien, Dios sabe que el día que ustedes coman, se les abrirán los ojos y *serán como dioses, conocedores del bien y del mal*". A la trasgresión de Adán y de Eva que ceden a la tentación transgrediendo el mandato divino, sigue, *como castigo divino*, la expulsión del Paraíso terrenal, con las consecuencias correspondientes. Así hacen su entrada en el mundo el mal, el dolor y la muerte,



Célebre luneto del Buen Pastor en el Mausoleo de Galla Placidia en Ravena (s. V): el Buen Pastor expresa de modo emblemático la nueva imagen de Dios propia del cristianismo.

la separación de Dios. Y en Adán *toda la humanidad* pecó; con Adán entró el pecado *en la historia de los hombres* y con el pecado todas sus consecuencias. Pablo escribe: "Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, así la muerte alcanzó a todos los hombres por cuanto todos pecaron [...]" (*Rm* 5, 12).

El hombre solo no habría podido salvarse del pecado original y de todas sus consecuencias. Así como la creación fue un don, y don fue también la antigua "alianza", muchas veces traicionada por el hombre, también el mayor de los dones fue el rescate: Dios se hizo hombre y con su pasión y muerte rescató a la humanidad del pecado y con la resurrección venció la muerte misma, consecuencia del pecado. Pablo escribe en la *Carta a los Romanos*: "¿O es que ignoran que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con Él, sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si nos hemos hecho una sola cosa con Él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante, sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado.

Pues el que está muerto, está libre de pecado. Y si hemos muerto con Cristo creemos que también viviremos con Él, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, la muerte ya no tiene más señorío sobre Él. Su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre, mas su vida, es un vivir para Dios. Así también ustedes, considérense como muertos al pecado pero vivos para Dios en Cristo Jesús. No reine, pues, el pecado en su cuerpo mortal de modo que obedezcan a sus apetencias. Ni hagan ya de sus miembros armas de injusticia al servicio del pecado; más bien ofrézcanse ustedes mismos como muertos retornados a la vida; y sus miembros como armas de justicia al servicio de Dios. Pues el pecado ya no domina sobre ustedes, ya que no están bajo la ley sino bajo la gracia" (R*m* 6, 3-14).

La encarnación de Cristo, su pasión expiadora del antiguo pecado que entró al mundo por Adán y su resurrección resumen el sentido del mensaje cristiano: *y esto trastrueca por completo los cuadros del pensamiento griego*. Los filósofos griegos habían hablado de una culpa original, tomando el concepto de los misterios órficos y en alguna medida habían unido el mal, que el hombre sufre en sí, con tal culpa. Pero, en primer lugar, habían permanecido bien lejos de explicar la *naturaleza* de esta culpa (reléase, por ejemplo, el mito platónico en el *Fedro*). En segundo lugar, estaban convencidos de:

a) Que "naturalmente" el ciclo de los nacimientos (las metempsicosis) habría cancelado la culpa de los hombres comunes.

b) Que los filósofos habrían podido liberarse de las consecuencias de aquella culpa *por virtud de conocimiento* y por lo tanto por fuerza humana, es decir, de manera autónoma.

El nuevo mensaje, además de mostrar la realidad mucho más trastornadora de la culpa original, que es una rebelión contra Dios, revela que ninguna fuerza de la naturaleza o del entendimiento humano, habría podido rescatar al hombre. Era necesaria la obra de Cristo mismo hecho hombre y la participación del hombre en la pasión de Cristo, en una dimensión que había quedado desconocida casi por completo para el griego: la dimensión de la "fe".

7. El valor de la fe y la participación en lo divino

La filosofía griega, desde el punto de vista cognoscitivo, había desvalorado la fe o la creencia (*pístis*). Ella se refería a las cosas sensibles, mudables, y era por lo tanto una forma de opinión (*dóxa*). Platón, a decir verdad, la revaluaba como componente del mito, pero, en conjunto, el ideal de la filosofía griega es la *epistéme*, el *conocimiento*. Todos los pensadores griegos, como se ha visto, afirmaban que el conocimiento es la virtud por

excelencia y la misma realización del hombre. El nuevo mensaje requiere del hombre justamente que trascienda esta dimensión, invirtiendo los términos del problema y *poniendo la fe por encima de la ciencia.*

Lo cual no significa que la fe no tenga *su* valor cognoscitivo: pero se trata de un valor cognoscitivo de naturaleza completamente diferente respecto al conocimiento de la razón y del entendimiento y, de todos modos, se trata de un valor cognoscitivo que se impone solo a quien posee esa fe. Como tal, ella constituye una verdadera "provocación" en relación con el entendimiento y la razón.

Más adelante hablaremos de las consecuencias de esta provocación. Pero primero debemos captar su sentido general. Y una vez más es Pablo quien en la *Primera Carta a los Corintios*, nos lo revela de la manera más sugestiva: "La predicación de la cruz es necedad para los que se pierden; mas para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios. Porque dice la Escritura: *destruiré la sabiduría de los sabios e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto?* ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad divina más fuerte que la fuerza de los hombres. ¡Miren, hermanos, quiénes han sido llamados! No hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. H*a escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios.* Y *ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios*. De él les viene que estén en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de origen divino, justicia, santificación y redención, a fin de que, como dice la Escritura: "E*l que se gloríe, que se gloríe en el Señor.* Pues yo, hermanos, cuando fui a ustedes no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría a anunciarles el misterio de Dios, pues no quise saber entre ustedes sino a Jesucristo y éste crucificado. Y me presenté ante ustedes débil, tímido y tembloroso. Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría humana, sino que fueron una demostración del Espíritu y del poder para que su fe se fundara, no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios. Sin embargo, hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los príncipes de este mundo, abocados a la ruina; sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de

este mundo –pues si la hubiera conocido no hubieran crucificado al Señor de la gloria–. Más bien, como dice la Escritura, anunciamos: *lo que ni ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que lo aman*. Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. En efecto ¿qué hombre conoce lo íntimo del hombre sino el espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo, nadie conoce lo íntimo de Dios sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu que viene del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado, de las cuales también hablamos no con palabras aprendidas de sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales. El hombre naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios; son necedad para él. Y no las puede conocer pues solo espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo y a él nadie puede juzgarle. Porque *¿quién conoció la mente del* Señor *para instruirlo*? Pero nosotros tenemos la mente de Cristo" (1*Co* 1, 18–2, 16).

Una nueva antropología (ya ampliamente anticipada en el *Antiguo Testamento*) que subvierte todos los esquemas tradicionales, nace en verdad de este mensaje. El hombre ya no resulta ser más "cuerpo" y "alma" (en donde por alma se entiende razón y entendimiento), es decir, compuesto de dos dimensiones, sino de *tres*: "cuerpo", "alma" y "espíritu" y el espíritu es exactamente esta participación en lo divino mediante la fe, la apertura del hombre a la Palabra divina y a la Sabiduría divina que lo llena de una nueva fuerza y le da, en un cierto sentido, una nueva estatura ontológica.

La nueva dimensión de la fe, pues, es la dimensión del Espíritu en sentido bíblico. Los griegos habían conocido la dimensión del *nous* pero no la del *pneuma*. En cambio ésta será la dimensión de los cristianos.

8. El "Eros" griego, el amor (ágape) cristiano y la gracia

El pensamiento griego creó, en una de sus cimas más significativas, la admirable teoría del *Eros*, sobre todo con Platón. Pero *Eros* no es Dios, porque es deseo de perfección, tensión mediadora que hace posible la subida de lo sensible a lo suprasensible, fuerza que tiende a adquirir la dimensión de lo divino. El *Eros* griego es carencia-y-posesión en una conexión estructural entendida en sentido dinámico y por eso es fuerza adquisitiva y ascendente, que se inflama sobre todo a la luz de la *belleza*.

De naturaleza bien diferente es el nuevo concepto bíblico de "amor" (*ágape*). El amor no es en primer lugar "subida" del hombre sino "descenso" de Dios hacia los hombres. No es "adquisición" sino "don". No es algo motivado por el valor del objeto al que se diri-

ge sino, al contrario, es algo espontáneo y gratuito.

Mientras que para el griego quien ama es el hombre y no Dios, para el cristiano es sobre todo Dios quien ama y el hombre puede amar en la dimensión del nuevo amor *solamente* realizando un radical cambio interior y asimilando el propio comportamiento al de Dios.

El amor cristiano es verdaderamente ilimitado, infinito: Dios ama al hombre hasta el sacrificio de la cruz; ama al hombre aun en sus debilidades. Aún más, el amor cristiano revela su desconcertante grandeza sobre todo en esto: en la desproporción entre el don y el beneficiario de ese don, lo que indica la *absoluta gratuidad* de tal don.

Ágape. La doctrina cristiana del amor (*ágape*, *charitas*) realiza una transformación estructural respecto a la concepción griega del *Eros*.

Para el Griego Dios no puede amar porque el amor presupone una carencia y por lo tanto una imperfección.

Para Platón, por ejemplo, el Eros proviene de la falta de lo bello y del deseo de poseerlo, por lo tanto, es propio del hombre y no de Dios en una dimensión adquisitiva y ascendente.

También para Aristóteles el Motor Inmóvil es amado pero no ama (mueve como objeto de amor).

El amor cristiano, a al contrario, es ante todo propio de Dios, que ama en dimensión donativa, como superabundancia de bien.

Cristo resume la esencia de los mandamientos y de la ley en su conjunto en el mandamiento del amor. Leamos en el *Evangelio de Marcos* la respuesta precisa que Cristo dio a la pregunta de un escriba que quería saber cuál es el primer mandamiento: "El primero es: Escucha Israel: el Señor, nuestro Dios es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe mayor mandamiento que estos" (12, 29-31).

Lo ilimitado del ágape cristiano se expresa en estas aclaraciones que se leen en el *Evangelio de Mateo*:

Han oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo les digo: amen a sus enemigos y rueguen por los que los persiguen, para que sean hijos de su Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si aman a los que los aman, ¿qué recompensa van a tener? ¿No hacen también eso mismo los publicanos? Y si no saludan más que a sus hermanos, ¿qué hacen de particular? ¿No hacen también eso mismo los gentiles? Ustedes, pues, sean perfectos, como es perfecto su Padre celestial (5, 43-48).

Este pasaje de la *Primera Carta de Juan* resume muy bien el arco entero del tema del *ágape* cristiano:

Queridos: amémonos unos a otros porque *el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios.* Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: *no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados.* Queridos, *si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros.* A Dios nadie lo ha visto nunca. Si *nos amamos unos a otros,* Dios permanece en nosotros y *su amor ha llegado en nosotros a su plenitud.* En esto conocemos que permanecemos en el y él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu (4, 7-13).

Y la *Primera Carta a los Corintios* de Pablo, contiene el himno más exaltado sobre el ágape, el nuevo amor cristiano:

Aunque hablara la lengua de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de la profecía y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para transportar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha. La caridad es paciente, es servicial; no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque parcial es nuestra ciencia, parcial nuestra profecía. Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo parcial. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño. Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido. Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad (13, 1ss).

9. Los valores fundamentales del cristianismo: la pureza y la humildad

El mensaje cristiano ha marcado, sin duda, la revolución más radical de los valores en la historia humana. Nietzsche habló incluso de *total subversión de los valores antiguos*, subversión cuya formulación programática es el "sermón de la montaña". Leemos en el *Evangelio de Mateo*:

Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos;
Bienaventurados los mansos, porque poseerán en herencia la tierra;

Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados;
Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque ellos serán saciados;
Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia;
Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios;
Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios;
Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.
Bienaventurados serán ustedes cuando los injurien y los persigan y digan con mentira toda clase de mal contra ustedes por mi causa. Alégrense y regocíjense porque su recompensa será grande en los cielos, pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a ustedes (5, 3-12).

Según la nueva tabla de valores, es necesario volver a la simplicidad y pureza del niño, porque quien sea el primero según el juicio del mundo, será el último según el juicio de Dios y viceversa. Mateo escribe:

En aquel momento se acercaron a Jesús los discípulos y le dijeron: "¿Quién es, pues, el mayor en el reino de los cielos?". Él llamó a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: "Yo les aseguro: si no cambian y se hacen como los niños, no entrarán en el reino de los cielos. Así, pues, *quien se haga pequeño como este niño, ése es el mayor en el reino de los cielos*. Y el que reciba aun niño como éste en mí nombre, a mi me recibe" (18, 1-5).

Y Marcos escribe: "Entonces Jesús se sentó, llamó a los Doce y les dijo: "S*i uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos*" (9, 35).

Así la humildad se convierte en una virtud fundamental para el cristiano: la vía estrecha que da acceso al reino de los cielos. Esta virtud también era desconocida totalmente para los griegos. Cristo dice incluso: "El que quiera seguirme, reniéguese a sí mismo, tome su cruz cada día y sígame. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mi causa, la salvará". Para el filósofo griego esto era simplemente incomprensible. También el ideal supremo del sabio helenístico, que había comprendido la vanidad del mundo y de todos los bienes "externos" y del "cuerpo", pero que ponía en sí mismo la certeza suprema y se proclamaba "autárquico", absolutamente autosuficiente, capaz de alcanzar por sí solo el fin último, resulta, por consiguiente, minado. Este ideal del hombre griego, que había creído en sí, con extrema firmeza, más que en las otras cosas externas, era, sin duda alguna, un noble ideal; pero el mensaje evangélico ahora lo declara, de manera categórica, ilusorio. L*a salvación no solo no puede venir de las cosas sino tampoco de sí mismo*: "Sin mí, no pueden hacer nada", dice Jesús. Pablo sella esta inversión del

pensamiento antiguo, en un espléndido pasaje de la *Segunda Carta a los Corintios*. Luego de haber rogado a Dios tres veces para que alejara de él una grave aflicción que lo humillaba, tuvo esta respuesta: "Te basta mi gracia, porque mi poder se manifiesta plenamente en la debilidad". Por eso Pablo concluye: "Por eso con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo" (cf. 12, 9).

10. La resurrección de los muertos

El concepto de "alma" es una creación griega y hemos seguido su evolución a partir de Sócrates que hace de ella la esencia del hombre, pasando por Platón que prueba con argumentos de razón su inmortalidad y por Plotino que hace de ella una de las tres hipóstasis. Ciertamente la *psyché* es una de las figuras teóricas que marcan mejor la clave del pensamiento griego y su idealismo metafísico. Recuérdese que incluso los Estoicos, aun haciendo profesión de materialismo, admitían la sobrevivencia del alma (así fuera hasta el término de la conflagración cósmica). El griego, en fin, después de Sócrates, afirmó el alma como la verdadera esencia del hombre, que no supo pensarse a sí mismo más que en términos de cuerpo y alma y toda la tradición platónico-pitagórica y el mismo Aristóteles (y por lo mismo, la mayor parte de la filosofía griega) consideraron el alma por *su naturaleza inmortal*.

El mensaje cristiano planteó el problema del hombre *en términos completamente distintos*. En los textos sagrados el término "alma" no tiene las acepciones griegas. El cristianismo no niega que con la muerte del hombre, algo de él sobreviva, más aún, habla expresamente de muertos como recibidos "en el seno de Abrahán". Sin embargo, el cristianismo no apunta de hecho a la inmortalidad del alma, sino a la "resurrección de los muertos". Ésta es una de las claves de la nueva fe. Y la resurrección implica *el regreso a la vida también del cuerpo*.

Esto justamente debía constituir un gravísimo obstáculo para los filósofos griegos: era absurdo que el cuerpo, ese cuerpo, que era considerado por ellos como "obstáculo" y fuente de toda negatividad y de todo mal, debiera renacer.

La reacción de algunos Estoicos y Epicúreos al discurso de Pablo en el Areópago en Atenas, es más que elocuente. Ellos escucharon a Pablo mientras habló de Dios. Pero cuando habló de "resurrección de los muertos", no le permitieron seguir hablando. Se refiere en los *Hechos de los Apóstoles*: "Al oír la *resurrección de los muertos*, unos se burlaron, otros dijeron: "Sobre esto, ya te oiremos otra vez". Así Pablo debió abandonar la Asamblea" (17, 32).

Plotino, en la perspectiva renovada de la metafísica del Platonismo, escribía en abierta polémica con esta creencia de los cristianos: "Cuanto de alma hay en el cuerpo no es

más que alma adormecida; y *la verdadera reactivación consiste en la resurrección –la verdadera resurrección que es del cuerpo, no con el cuerpo*; porque resurgir con un cuerpo equivale a caer de un sueño a otro, a pasar, por decirlo de este modo, de un lecho a otro; *pero el verdadero levantarse tiene algo definitivo: no de un cuerpo sino de todos los cuerpos, los cuales son radicalmente contrarios al alma*: por lo que inducen la contrariedad hasta la raíz del ser. Prueba de ello lo da incluso su devenir, su fluir, su exterminio, que no entra ciertamente en el ámbito del ser".

En cambio muchos pensadores cristianos, por su parte, no consideraron que la doctrina del *Fedón* y de los Platónicos fuera negadora de la propia fe, sino al contrario buscaron acogerla como clarificadora. Uno de los temas más debatidos en la reflexión filosófica cristiana fue el de la mediación entre la temática del alma y la resurrección de los muertos, con la introducción del tema del Espíritu Santo, con diferentes resultados, como se verá.

III. *Más allá del horizonte cultural griego*

√ Todas estas adquisiciones de orden moral y filosófico fueron propuestas no a la luz de una profundización racional y lógica –como objeto de ciencia– sino por el camino de la fe, también en esto trastocando el modo común de pensar de los griegos que consideraban la fe como una forma deteriorada del conocimiento –propia de la sensación– y la ciencia como saber supremo. El anuncio del Evangelio se hace así fermento de cultura, capaz de superar el horizonte clásico sin perder su contribución al desarrollo de la humanidad.

La fe cristiana como fermento de cultura → § 1-2

1. El desarrollo rectilíneo de la historia que tiene como fin el juicio final

Los griegos no tuvieron un sentido preciso de la historia, su pensamiento es sustancialmente ahistórico. La idea de progreso no les fue familiar o lo fue solo en medida bastante reducida. Aristóteles habló de catástrofes recurrentes que conducen a la humanidad al estadio primitivo, al que sigue una evolución que lleva a la humanidad a un estadio más avanzado de cultura, la que llegará hasta el punto de la precedente, a la que se sigue una nueva catástrofe y así hasta el infinito. Los Estoicos introdujeron precisamente la idea de la destrucción cíclica no solo de la cultura en la tierra sino del cosmos entero que luego se reforma cíclicamente, en el modo idéntico de antes, a un en los particulares

más insignificantes. En fin: se repite tal cual ha sido en el pasado, hasta el infinito. Bien considerado, ésta es la negación del progreso.

La concepción de la historia expresada en el mensaje bíblico es, al contrario, no cíclica sino rectilínea. En el transcurso del tiempo, se verifican acontecimientos decisivos e irrepetibles, que son como etapas que escanden su sentido. El *fin* de los tiempos es también el *fin* para el que fueron creados: el juicio universal y el advenimiento del reino de Dios en su plenitud. Así la historia, que va de la creación a la caída, de la alianza al tiem-



Este icono reproduce una bella imagen difundida con diversas variantes en el ambiente greco-bizantino; representa de modo emblemático la frase evangélica: "Yo soy la vid y vosotros los sarmientos". En la evidencia del libro de Cristo y de los otros libros en mano de los apóstoles, se simboliza la fuente de la Verdad y su expansión.

po de la espera del Mesías, de la venida de Cristo al juicio final, adquiere un sentido tanto en su conjunto como en sus fases individuales. Y, por consiguiente, también el hombre, en la historia entendida de este modo, se comprende mejor a sí mismo: comprende mejor de dónde viene, en dónde se encuentra, a dónde está llamado a llegar. Sabe que el reino de Dios ya ha ingresado en el mundo con Cristo y con la Iglesia y que por lo tanto está ya entre nosotros, aunque solo se realizará en su plenitud al final de los tiempos.

El griego antiguo vivía en la dimensión de la *Polis* y para la *Polis* y se concebía solo en ella. Destruida la *Polis*, como se vio, el filósofo griego se refugió en el individualismo, sin descubrir otro tipo de sociedad. El cristiano, en cambio, vive en la Iglesia, que no es una sociedad política ni únicamente natural. Es una sociedad que, por decirlo así, es horizontal y vertical al mismo tiempo: vive en este mundo, pero no *para* este mundo, se manifiesta en apariencias naturales pero tiene raíces sobrenaturales. En la Iglesia, el cristiano vive la vida de Cristo en la gracia de Cristo. La parábola de la vid y los sarmientos, que Jesús narra a sus apóstoles en el *Evangelio de Juan*, expresa mejor que ninguna otra, el nuevo sentido de la vida del cristiano en unión con Cristo y con los demás que viven en Cristo:

Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que en mí no da fruto, lo corta y todo el que da fruto lo limpia para que dé más frutos. Ustedes están ya limpios gracias a la palabra que les he anunciado. Permanezcan en mí, como yo en ustedes. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo si no permanece en la vid, así tampoco ustedes si no permanecen en mí. Yo soy la vid: ustedes los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ese da mucho fruto; porque separados de mí no pueden hacer nada. Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera, como el sarmiento y se seca; luego los recogen y los echan al fuego y arden. Si permanecen en mí, y mis palabras permanecen en ustedes, pidan lo que quieran y lo conseguirán (15, 1-7).

2. La nueva "medida" del hombre en el pensamiento cristiano

En el pensamiento griego hay una gran riqueza. Pero el mensaje cristiano va mucho más allá, sobrepasándolo justamente en los puntos esenciales. *Sin embargo, sería un grave error pensar que esta enorme diferencia conlleva solo antítesis insalvables.* En todo caso, si alguno hoy es de esta opinión, no fue esa la tesis de los primeros cristianos que, luego de su primer brusco impacto, trabajaron arduamente para construir una síntesis, como se verá.

Un error de fondo de los griegos, para decirlo como C. Moeller, está en el hecho que ellos "buscaron en el hombre lo que no podían encontrar sino en Dios. Su error fue grande, pero es el error de las almas nobles".

Otro error de fondo fue negar, con armas dialécticas, las realidades que no entraban en sus cuadros perfectos, como el mal, el dolor y la muerte (el pecado es un error de cálculo, decía Sócrates; también el cadáver vive, decía Parménides; la muerte no es nada, decía Epicuro; y toda la filosofía helenística decía que el sabio es feliz aun en el lecho de metal encendido).

También la medida griega del hombre es calibrada de nuevo luego del mensaje cristiano. El corazón del hombre es más profundo que la sabiduría antigua, se ha dicho justamente. En efecto, el hombre, que no obstante el griego había exaltado tanto, resulta para el cristianismo algo mucho más grande de cuanto pensara el griego, pero en una dimensión diversa y por razones diferentes: si Dios consideró que debía confiar a los hombres la difusión de su propio mensaje y si incluso *se hizo hombre para salvar al hombre*, entonces la "medida griega" del hombre, por alta que fuere, resulta insuficiente y debe ser repensada a fondo. El humanismo cristiano nacerá del grandioso intento de construir esta nueva "medida" del hombre.

Novena parte

LA PATRÍSTICA
EN EL ÁREA CULTURAL DE LENGUA GRIEGA

La elaboración del mensaje bíblico y el filosofar en la fe

Cristo es el más fuerte de todos,
porque se llama a sí mismo la verdad y lo es.

MÁXIMO EL CONFESOR

CAPÍTULO XIX

LOS PROBLEMAS ESENCIALES QUE SE DERIVAN DEL ENCUENTRO ENTRE "FE" Y "RAZÓN". FILÓN DE ALEJANDRÍA Y LA GNOSIS

I. *Problemas que surgen del impacto de la Biblia*

√ El mensaje evangélico en su conjunto provocó una serie de problemas de amplio alcance;

Problemas de los textos, de coherencia entre los dos Testamentos y teológicos → § 1-2

1) problemas de los textos (la selección de los textos inspirados, es decir, la fijación del canon);
2) problemas de coherencia con el Antiguo Testamento (cómo conciliar el Dios de la justicia del Antiguo Testamento con el Dios de amor del Nuevo Testamento);
3) problemas teológicos (el problema trinitario y la fijación del dogma de la Trinidad en el concilio de Nicea del 325).

√ Sobre el fondo de estos grandes problemas era manifiesto el esfuerzo por definir la identidad del cristiano, la que aconteció en tres momentos;

Los Padres Apostólicos, los Apologistas, la Patrística → § 3-5

1) el de los Padres Apostólicos del s. I (discípulos directos de los apóstoles), que tuvieron intereses prevalentemente morales y ascéticos;
2) el de los Padres Apologistas del s. II que intentaron la defensa del cristianismo recurriendo incluso a argumentos filosóficos (por lo demás, ya el *Prólogo* del *Evangelio de Juan* abría un camino en este sentido);
3) finalmente, el momento de la Patrística (del s. III d.C.) que usó de modo sistemático la filosofía (sobre todo platónica) para dar un trasfondo teórico a la Revelación.

1. La cuestión de la autenticidad de los textos bíblicos

Cristo anunció su mensaje confiándolo a la palabra viva. Luego de su muerte, esta palabra fue fijada en algunos escritos, a partir de la mitad del s. I. Estos escritos, en el transcurso del tiempo, se multiplicaron y solo algunos ofrecían las garantías necesarias de credibilidad histórica. Por lo tanto, el primer trabajo urgente fue no solo el de recoger el material, sino también el de *seleccionarlo*, es decir, de discernir entre los documentos fidedignos y los falsos, los auténticos de los no auténticos. Parece que las primeras en ser recogidas fueron las Cartas directas de Pablo a las diversas comunidades cristianas, a las que poco a poco fueron añadiéndose otros documentos. Pero la historia que llevó a la formación del *canon* definitivo (del que dimos arriba su composición) fue compleja y transcurrieron casi tres siglos y notables trabajos, dado que algunos textos que habían llegado a ser en el entretanto familiares y apreciados por muchos, con la maduración de la conciencia crítica de los cristianos debían, poco a poco, ser excluidos del canon. El canon del *Nuevo Testamento* aparece fijado ya en una carta de Atanasio del año 367. Pero aun después de que el canon fue fijado, continuó la producción de presuntos textos sagrados. Los escritos excluidos del canon o producidos después de la fijación del canon son llamados *Apócrifos del Nuevo Testamento* (en analogía con los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, es decir, los escritos que no entran en el canon del *Antiguo Testamento*).

2. La cuestión de la conciabilidad del Antiguo y del Nuevo Testamento

Un segundo problema, relacionado con el anterior se refiere al *Antiguo Testamento*. El cristiano debe aceptarlo. Cristo fue categórico en este punto: "No crean que vine a abolir la Ley o los Profetas. No he venido a abolir sino a dar cumplimiento. Sí, se los aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i o una tilde de la ley sin que todo suceda. Por tanto, quien traspase uno de estos mandamientos más pequeños y así lo enseñe a los hombres, será el más pequeño en el reino de los cielos" (Mt 5, 17-19).Y Cristo mismo citó un gran número de pasajes del *Antiguo Testamento* como que tienen valor de verdad y de autoridad indiscutible. Pero ¿cómo se interpretan las verdades expresadas en el *Antiguo Testamento*? ¿Cómo conciliar las diferencias que se encuentran entre *el Antiguo y el Nuevo Testamento*? Los gnósticos complicaron las cosas al rechazar el *Antiguo Testamento* y al declararlo incluso obra de un Dios distinto e inferior al del *Nuevo Testamento*. El Dios de justicia del primero pareció a algunos distinto del Dios de amor del segundo. A muchos, el lenguaje antropomórfico del *Antiguo Testamento* les resultaba problemático. Todo esto suscitó numerosos debates y favoreció, en particular, la gran difusión de la *interpretación alegórica*

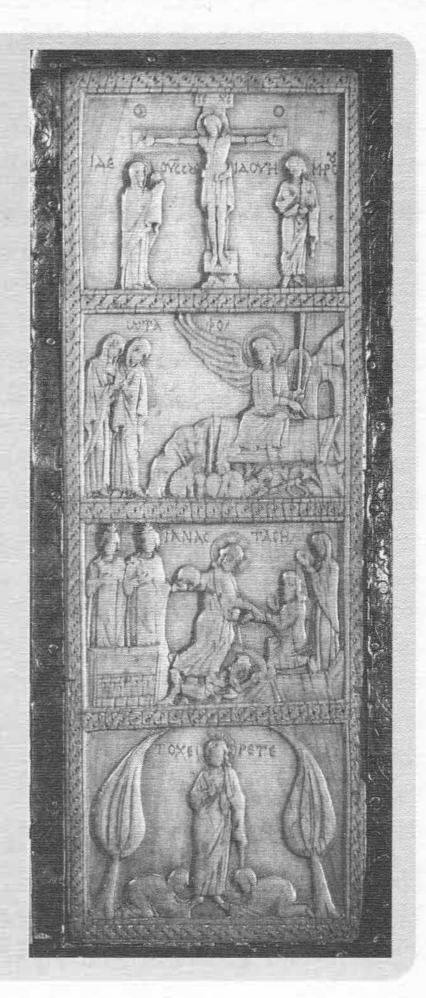
del *Antiguo Testamento* (difundida por Filón de Alejandría, del que se hablará más abajo) y la *distinción de diversos niveles de comprensión* del texto bíblico, que abrieron amplio espacio a la reflexión teológica, moral y filosófica.

3. La cuestión de la identidad del cristiano

Además, nació, rápidamente, la urgente necesidad de defenderse de las acusaciones de los adversarios (en particular las de los judíos, los paganos y luego de los herejes, sobre todo de los gnósticos) que deformaban el mensaje evangélico y de construir la identidad cristiana a todos los niveles.



Díptico con las Fiestas del Señor (marfil del s. XI conservado en Milán, Tesoro del Duomo). Sobre las dos valvas están representadas escenas evangélicas –alusivas al dogma de la Redención a través de la Encarnación y la Pasión de Cristo– bien identificadas y a veces comentadas en una inscripción en griego



En este trabajo complejo, que duró algunos siglos, se diferencian tres momentos fundamentales:

a) El de los "Padres Apostólicos" del s. I (llamados así porque estaban unidos directamente a los apóstoles y a su espíritu) quienes no enfrentan aún los problemas filosóficos y se limitan al tema moral y ascético (Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna).
b) El de los "Padres Apologistas" que en el curso del s. II emprendieron una "defensa" sistemática del cristianismo, en la cual aparecen con frecuencia los filósofos como los adversario que se deben combatir, pero en la cual comienzan igualmente a emplearse las armas de los filósofos para construir la defensa misma.
c) El momento de la verdadera y propia Patrística que va del s. III hasta los comienzos del Medioevo y en la que el elemento filosófico, en especial el platónico, juega un papel bastante considerable.

Con la expresión "Padres de la Iglesia", se comprende, pues, todos aquellos hombres de pensamiento que contribuyeron a construir el edificio doctrinal del cristianismo, que a continuación fue reconocido y sancionado por la Iglesia.

4. Los grandes problemas teológicos

Como resulta claro de lo dicho hasta ahora, el interés de estos hombres, incluidos los más cultos, era, ante todo, de carácter religioso y teológico. En este sentido, su "filosofía" resulta siempre *parte integrante de su fe.*

Los problemas teológicos mayores que requirieron el recurso a importantes conceptos filosóficos (con las discusiones conexas a los mismos) fueron:

a) el de la Trinidad;
b) el de la Encarnación;
c) el de las relaciones entre libertad y gracia;
d) el de las relaciones entre razón y fe.

a) La formulación definitiva del dogma de la Trinidad tuvo lugar solo en el concilio de Nicea en el año 325, luego que, tras largas discusiones y polémicas, se habían concretado y denunciado los peligros opuestos del *adopcionismo* (que consiste en considerar a Cristo no hijo "generado" sino "adoptado" por Dios Padre) que comprometía la divinidad

de Jesús, y del *modalismo* (que consiste en considerar a las personas de la Trinidad como *modos de ser y funciones* del único Dios) y una serie de posiciones relacionadas con éstas de varios modos.

b) El problema cristológico requirió, también él, siglos de fatigosa elaboración y la superación de escollos de notable dificultad, sobre todo del peligro de dividir las dos naturalezas (la divina y la humana) de Cristo hasta perder su unidad intrínseca (como sucede con la doctrina de Nestorio y el nestorianismo) o bien reducir estas naturalezas a una sola (monofisismo). El concilio de Éfeso (431) condenó el nestorianismo y el de Calcedonia (451) condenó el monofisismo y estableció la fórmula "dos naturalezas en una sola persona, la de Jesús", es decir, definió que Jesús es "verdadero Dios" y "verdadero hombre". Los debates sobre estos dogmas continuaron aun después, pero sobre bases ya consolidadas.

c) Del tercer problema se hablará cuando se trate a san Agustín.

d) Finalmente, el problema de las relaciones entre razón y fe, que se agitó expresamente en la Escuela de Alejandría y que encuentra ya una primera solución muy clara en san Agustín, será central sobre todo en la Escolástica y dará origen a diversos tipos de soluciones ricas en implicaciones y consecuencias.

Todos estos problemas, como ya se insinuó, implicaron el recurso a importantísimos conceptos metafísicos y antropológicos, como los de *generación*, *creación*, *emanación*, *procesión*, *sustancia*, *consustancialidad*, *persona*, *libre albedrío*, *voluntad* y otros semejantes y por lo mismo la aceptación de la profundidad filosófica de las disputas y su progresivo crecimiento en sentido ontológico y metafísico.

5. El gran Prólogo del Evangelio de Juan

El texto base para la mediación racional y la sistematización de la doctrina y de la filosofía cristiana fue el Prólogo del *Evangelio de Juan* (además de las Cartas de Pablo) en donde se habla del "Verbo" o "*Logos*" divino y se habla de Cristo justamente en términos de *Logos*: "En el principio existía la Palabra y la palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres y la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la vencieron [...]. En el mundo estaba y el mundo fue hecho por ella y el mundo no la conoció. Vino a su casa y los suyos no la recibieron. Pero a todos los que la recibieron les dio el poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre; la cual no nació de sangre, ni del deseo de la carne ni de deseo de hombre, sino



Cabeza del apóstol Juan, mosaico del s. XII (Basílica Ursiana, Ravena)

que nació de Dios. Y la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad [...]. Pues de su plenitud hemos recibido todos y gracia por gracia. Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo. A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único que estaba en el seno del Padre, él nos lo ha contado".

Este texto se presentó como el mapa fundamental de los problemas esenciales, y el concepto de *Logos* permitió utilizar, de modo fecundo, una serie de apuntes del pensamiento helénico, que había culminado en el concepto de *Logos*, como se tendrá modo de ver poco a poco.

II. *Un precursor: Filón de Alejandría*

Precedentes y desarrollos → § 1

√ Filón de Alejandría (o Filón el judío) toma de la Stoá el concepto de *Logos* y de Platón la estructura del mundo suprasensible y la de las Ideas, que reforma de manera profunda considerándolo como objeto del pensamiento de Dios y creación de Dios. Toma del Antiguo Testamento gran parte de sus apuntes éticos, antropológicos y teológicos que interpreta y traduce a la luz de la alegóresis filosófica.

La alegoría → § 1

√ Filón puede ser considerado como un precursor de los Padres, porque fue el primero en intentar una mediación entre el mensaje bíblico y la filosofía griega, dando así forma a lo que él llamaba "filosofía mosaica". El instrumento de esta filosofía es la alegoría filosófica que busca debajo de la letra del texto revelado significados y conceptos filosóficos, de modo que al final la narración histórica de la Sagrada Escritura se transcribe como un mensaje filosófico-teológico.

√ Esta operación permitió producir términos y conceptos de gran relieve y de gran utilidad para los primeros exegetas cristianos, como por ejemplo el concepto de *Logos*, Poder

y Cosmos inteligible. *Logos*, en efecto, significa también "palabra" y en el texto bíblico significa la palabra creadora de Dios o Sabiduría. Filón transforma esta "palabra" en una hipóstasis creadora (llamándola a veces "Arcángel", "Mente de Dios", "Hijo primogénito de Dios", etc.), en la cual se forma el proyecto ideal del mundo (=cosmos inteligible, que corresponde al mundo de las Ideas platónicas) durante la creación.

El *Logos* → § 2

√ Dios, según la narración bíblica tiene otras actividades (por ejemplo, rige el mundo, juzga, dispensa las gracias) y como en el caso de la Palabra también éstas son hipostaziadas y toman el nombre de Potencias: se tiene así la Potencia Real, la Benefactora, etc. Toda esta formación de hipóstasis tiene la función de no poner en directo contacto a Dios con el mundo material, considerado malo.

Las Potencias → § 2

√ Filón introduce notables novedades también en antropología y siempre con base de la lectura alegórica de la Biblia; interpreta al hombre como constituido por tres elementos: el cuerpo, el alma-entendimiento y el Espíritu; solo este último sería inmortal, porque estaría inspirado directamente por Dios.

Antropología → § 3

√ En el campo moral, el Alejandrino fusionó de modo coherente la fe con la razón y consideró la ética como un itinerario a Dios, una "migración" (análoga a la del padre Abrahán de la tierra de Caldea) que nos lleva a entrar en nosotros mismos, luego de haber dejado todo interés por el mundo externo. Una vez descubierta nuestra nulidad y el hecho que nosotros mismos seamos un don de Dios, es necesario subir hasta él y unirse a él en el éxtasis.

Ética → § 4

1. La "filosofía mosaica"

El judío Filón puede considerarse, en cierto modo, un precursor de los Padres. Nació en Alejandría entre el 15 y el 10 a.C., y desarrolló su actividad en la primera mitad del s. I d.C.

Entre sus numerosas obras sobresale la serie de tratados que constituyen un *Comentario alegórico al Pentateuco* (recordemos sobre todo *La creación del mundo*, *Las alegorías de las Leyes*, *El heredero de las cosas divinas*, *La migración de Abraham* y *El cambio de los nombres* que se cuentan entre las más bellas).

El mérito histórico de Filón está en haber intentado *por primera vez en la historia* una fusión entre la filosofía griega y "teología mosaica". El método con que Filón realizó la mediación fue el de la alegoría. Él sostiene que la Biblia tiene:

a) Un significado literal que, sin embargo, no es el más importante.

b) Un significado secreto, según el cual los personajes y los acontecimientos bíblicos son *símbolos* de conceptos y de verdades morales, espirituales y metafísicas.

Logos. El judío Filón presentó por primera vez el *Logos* como segundo Dios, o Hijo primogénito del Padre, creador del mundo, probablemente deduciéndolo del texto bíblico, en donde la "palabra" (en griego justamente *logos*) de Dios es creadora del mundo y quizás también con la intención de interponerlo entre Dios y el mundo de las hipóstasis para garantizarle la trascendencia. Refiriéndose también a la imagen de la "sabiduría" bíblica, él concibió el *logos* como mente de Dios, en la cual Dios traza, el proyecto del cosmos, al acto de la creación, bajo la forma de las ideas platónicas.

Como es fácil de imaginar, los primeros cristianos encontraron en este concepto una poderosa prefiguración de Cristo y la asumieron establemente en su bagaje cultural y teológico, ya a partir del evangelista Juan.

Estas verdades ocultas (que se colocan a diversos niveles) requieren una particular disposición de ánimo (cuando no, incluso, una verdadera y propia inspiración) para ser captadas. La interpretación alegórica conocerá gran éxito y llegará a ser un verdadero y propio *método de lectura de la Biblia* en la mayoría de los Padres de la Iglesia y por tanto llegará a ser una constante por mucho tiempo.

La filosofía mosaica de Filón comportó la adquisición de una serie de nuevos conceptos desconocidos para el pensamiento griego, comenzando por el concepto de "creación", del cual él proporcionó la primera formulación en términos sistemáticos. Dios crea la materia de la *nada* y posteriormente le imprime la forma. Pero para crear el mundo físico, Dios crea, con anterioridad a él, el *cosmos inteligible* (las Ideas) como "modelo ideal" y este "cosmos inteligible no es otro que el *Logos* de Dios en el acto de formar el mundo" (de ese modo, las Ideas platónicas llegan a ser, definitivamente, pensamientos de Dios presentes en el *Logos* de Dios y coincidentes con el mismo).

Alegoría. Es una imagen que se presenta como símbolo de un concepto. Interpretación alegórica de textos es, pues, la que busca recorrer en sentido inverso esta relación, es decir, llevar las imágenes al sentido filosófico que las ha inspirado.

Filón fue maestro y teorizador de este género de exégesis, que aplicó sistemáticamente a la Biblia. Según Filón, bajo los personajes y los acontecimientos hay precisos significados filosóficos, a varios niveles. La filosofía de Filón consiste justamente en una interpretación de la Biblia en clave alegórica. Del método filoniano depende en gran medida la interpretación de la Sagrada Escritura de los primeros pensadores cristianos.

2. Dios, Logos y "Potencia"

Filón diferencia al *Logos* de Dios y lo hace una hipóstasis y lo llama verdaderamente "Hijo primogénito del Padre increado", "Dios segundo", "Imagen de Dios". En algunos pasajes habla de él incluso como causa instrumental y eficiente. En otros pasajes, en cambio, habla de él como Arcángel, Mediador entre Creador y criaturas (en cuanto no es increado como el Padre pero tampoco es creado como las criaturas mundanas), Heraldo de la paz de Dios, Conservador de la paz de Dios en el mundo.

El *Logos* de Filón expresa, además, (y esto es muy importante), los valores fundamentales de la Sabiduría bíblica y de la "palabra de Dios" bíblica que es palabra creadora y hacedora. Finalmente, el *Logos* indica una realidad incorpórea, es decir, metasensible, trascendente. Pero puesto que el mundo sensible es construido conforme con el modelo inteligible, es decir, según el *Logos* y, además, mediante el instrumento del *Logos*, así hay también un aspecto inmanente del *Logos* que es acción del *Logos* incorpóreo sobre el mundo corpóreo. En este sentido inmanente, el *Logos* es el vínculo que mantiene el mundo unido, el principio que lo conserva, la regla que lo gobierna.

Porque Dios no es finito, las manifestaciones de su actividad son innumerables y Filón las llama "Potencias". Sin embargo, él menciona solo un número limitado de ellas y por regla general, llama la atención sólo sobre las dos principales: la *Potencia creadora*, con la que el Creador produce el universo y la *Potencia real* con la que el Creador lo gobierna.

Filón tematiza la relación entre el *Logos* y las dos Potencias supremas (y por lo mismo, entre el *Logos* y todas las otras Potencias, que están subordinadas a las dos principales, como hemos dicho). En algunos textos él considera al *Logos* como fuente de las otras Potencias; en otros, en cambio, atribuye al *Logos* la función de reunir a las otras Potencias. [Textos 1]

3. La antropología filoniana

Filón parece seguir a Platón en antropología al distinguir en el hombre "alma" y "cuerpo". Pero poco a poco va madurando otra concepción más avanzada, haciendo irrumpir en el hombre una *tercera dimensión*, de tal naturaleza que cambia radicalmente el significado, el valor y el alcance de las otras dos. Según esta nueva concepción, en la cual el componente bíblico llega a ser predominante, el hombre resulta constituido de:

1) cuerpo;
2) alma-entendimiento;
3) Espíritu que proviene de Dios.

En esta nueva perspectiva, el entendimiento humano es "corruptible", en cuanto es entendimiento "terrestre", a no ser que Dios le inspire "una potencia de verdadera vida" que es el Espíritu divino (*pneuma*).

Por lo tanto, es claro que el alma humana (es decir, el entendimiento humano), considerada en sí misma, sería cosa pobre si Dios no le insuflara su Espíritu (pneuma). El elemento que realiza el enganche del hombre con lo divino es el Espíritu inspirado directamente por Dios y no, como para los griegos, el alma y ni siquiera su parte más alta, es decir, el entendimiento. Por consiguiente, el hombre tiene una vida que se desenvuelve en tres dimensiones:

1) según la dimensión física puramente animal (cuerpo);

2) según la dimensión racional (alma-entendimiento);

3) según la dimensión superior, divina, trascendente del Espíritu.

El alma-entendimiento, mortal de por sí, llega a ser inmortal en la medida en que Dios le da su Espíritu y ella se aferra al Espíritu y vive según el Espíritu. Los apoyos, sobre los que Platón había intentado fundamentar la inmortalidad del alma, caen así. El alma, de por sí, no es inmortal pero puede llegar a serlo en la medida en que viva según el Espíritu. [Textos 2]

4. La nueva ética

Todas las notables novedades que Filón introduce en la ética dependen justamente de esta tercera dimensión –el Espíritu de Dios– que surge directamente de la interpretación de la creación y en general de la teología bíblica. La moral llega a ser inseparable de la fe y de la religión y desemboca en una verdadera y propia unión mística con Dios y en una visión estática.

La figura de Abrahán y sobre todo su carácter de "migrante" sirve para este aspecto. Con una osada transposición alegórica, la migración de Abrahán se convierte en el símbolo del viaje de cada alma a través de la salvación y las diversas tierras que el Patriarca atravesó en su vida (Egipto, Caldea...) llegan a ser otras tantas etapas que el alma debe alcanzar en su purificación según una perspectiva moral (del vicio a la virtud), intelectual (de la fe en el cosmos a la fe en Dios) y psicológico-pedagógica (de la infancia a la madurez).

Por esta vía Filón anticipa aquel "itinerario a Dios" que sucesivamente, en algunos Padres, de Agustín en adelante, llegará a ser canónico. Del conocimiento del cosmos

debemos pasar, trascendiendo el cosmos mismo, a nosotros mismos y al conocimiento de nosotros mismos; pero el momento esencial consiste exactamente en el momento en que nos trascendemos también a nosotros mismos, comprendiendo que todo lo que tenemos no es nuestro y dándolo *a quien nos lo ha dado*. Y *en ese preciso momento Dios se nos entrega*. He aquí un texto significativo: "El momento justo para la criatura de encontrar a su Creador llega *cuando ella ha reconocido la propia nulidad*". Y he aquí otro texto que resume todo el itinerario: "La gloria extraordinariamente grande del alma, está en sobrepasar lo creado, en superar sus límites, en apretarse solamente a lo increado, de acuerdo con los sagrados preceptos, en los cuales se prescribe 'adherirse a Él' (Dt 30, 20). Por eso, Él se da a sí mismo en herencia a quienes se aferran a Él y lo sirven sin interrupción'.

La vida feliz consiste precisamente en esta trascendencia de lo humano a la dimensión divina, en el "vivir con todo su propio ser para Dios más que para sí mismos".

III. La *gnosis*

√ Gnosis significa "conocimiento" y designa la particular iluminación que algunas corrientes filosóficas pensaban poseer y codifican en determinadas fórmulas, imágenes o conceptos. Los principales son los siguientes:

Los cimientos del pensamiento gnóstico
→ § 1-4

1) El conocimiento gnóstico mira a Dios y a la salvación ultraterrena, se presenta como una doctrina secreta revelada por Cristo a pocos discípulos y transcrita en los Evangelios gnósticos.

2) La concepción del mundo de los gnósticos es pesimita y es expresión de una humanidad angustiada: en efecto, ella ve el cosmos como el reino del mal y considera nuestra permanencia en él como un exilio.

3) Los hombres son diferenciados, según su relación con la Gnosis, en pneumáticos (los que participan del conocimiento y están destinados a la salvación), hílicos (es decir, ligados a la tierra y destinados a la perdición) y psíquicos (abiertos a una u otra destinación).

4) Este mundo fue creado por un Demiurgo malo (el Dios del Antiguo Testamento) y es rescatado por un Dios bueno (Cristo).

5) La procedencia de la realidad cósmica e inteligible de la unidad primordial es explicada por vía alegórica con la separación de parejas eternas (llamadas "Eones") en un orden bastante complicado y en ocasiones fruto de la fantasía.

1. Significado del término "gnosis"

El término "gnosis" quiere decir, literalmente, "conocimiento" pero llegó a ser un término técnico para indicar la *particular forma de conocimiento místico* (una especie de iluminación directa) que fue propio de algunas corrientes religioso-filosóficas del tardo paganismo, y sobre todo de algunas sectas heréticas inspiradas en el cristianismo.

Pueden considerarse como forma de la gnosis pagana también las doctrinas herméticas y las de los *Oráculos caldeos*. Pero la gnosis que aquí nos interesa es la que se relaciona con el cristianismo, al que mezcla varios elementos helenísticos y orientales y contra la que polemizaron vivamente los Padres.

2. Los nuevos documentos gnósticos descubiertos

Hasta hace poco tiempo los estudiosos se lamentaban de la penuria de documentos que nos habían llegado y del hecho que debiera basarse prevalentemente en los testimonios de los adversarios para reconstruir la gnosis cristiana.

Pero en 1945 en Nag Hammadi (en el Alto Egipto) se descubrieron, por casualidad en una tinaja que estaba enterrada, 53 escritos casi todos gnósticos, en lengua copta, 43 de los cuales resultaban nuevos por completo. Fueron publicados entre 1972 y 1977 (por causa de una serie de desacuerdos de diverso tipo y de la prohibición al libre acceso puesto por el Museo copto egipcio que se atribuyó la posesión) y solo en 1977 se preparó una traducción inglesa completa.

Muchos de estos documentos están disponibles en italiano en la colección *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*.

Se necesitarán, sin embargo, muchos años aún antes de que las necesarias investigaciones analíticas y particulares previas puedan permitir conclusiones sintéticas y generales.

3. Los rasgos esenciales de la doctrina gnóstica

a) El objeto específico del conocimiento gnóstico es *Dios* y las cosas últimas concernientes a *la salvación del hombre*. Un texto fundamental explica, de forma sintética, que la gnosis mira:

1) qué éramos y qué hemos llegado a ser;

2) en dónde estábamos y a dónde fuimos arrojados;

3) a dónde deseamos ir y de dónde hemos sido rescatados;

4) qué es el nacimiento y qué es el renacimiento.

b) En la experiencia del gnóstico, *la tristeza y la angustia surgen como fundamentales* porque revelan un impacto de lo negativo y la consiguiente toma de conciencia de una radical escisión entre el bien y el mal y revelan, además, nuestra verdadera identidad, consistente en la pertenencia al bien original: si el hombre sufre por el mal, eso significa que pertenece al bien. Luego el hombre proviene de otro mundo y debe retornar a él. Este mundo es nuestro "exilio" y el otro mundo es nuestra "patria". En uno de los documentos gnósticos más significativos se lee: "Quien ha conocido el mundo ha encontrado un cadáver; y el mundo no es digno de quien ha encontrado un cadáver". El gnóstico debe tomar conciencia de sí mismo y, una vez que se ha conocido, puede retornar a la patria original a través de sí mismo. En este "retorno" juega un papel esencial el Salvador (Cristo) que es uno de los "eones" divinos.

c) Los gnósticos dividen a los hombres en tres categorías:

1) pneumáticos;

2) psíquicos;

3) hílicos.

En los primeros predomina el Espíritu (*Pneuma*), en los segundos el alma (*psyché*) y en los terceros la materia (*hyle*). Estos últimos están destinados a la muerte, los primeros a la salvación, mientras que los segundos tienen la posibilidad de la salvación, si siguen las indicaciones de los primeros, es decir, de los elegidos que poseen la "gnosis"

d) Este mundo, que es malo, no fue hecho por Dios, sino por un Demiurgo malvado. Algunos piensan que la *esencia del gnosticismo* está expresada en las siguientes palabras de Plotino de modo perfecto: los gnósticos "sostienen que el Demiurgo de este mundo es malo y que el cosmos es malo". Así se explica el hecho que el Dios del *Antiguo Testamento*, creador de este mundo, fuera identificado con este "Demiurgo malo" y que fuera contrapuesto al Dios benigno del *Evangelio* que, en cambio, envió a Cristo Salvador; Cristo es una entidad divina, que vino a la tierra revestida de un cuerpo solo *aparente*. La interpretación alegórica de los textos sagrados permitía a los gnósticos someterlos a todas sus exigencias.

e) El sistema gnóstico se complica particularmente cuando intenta explicar la proveniencia de toda la realidad inteligible de la unidad primordial mediante una serie de "eones" (entidades eternas) que emanan en pareja (Cristo sería, según algunos, el último eón) y la proveniencia misma del hombre. A este respecto, el pensamiento gnóstico

resulta complicado posteriormente por la intervención de narraciones mitológicas y fantásticas de diverso género y de diversos orígenes.

f) La doctrina gnóstica se presenta como doctrina *secreta, revelada por Cristo* a pocos discípulos y está ofrecida en especial a los grupos cultos y refinados y, por ende, tiene un carácter aristocrático en antítesis con el auténtico espíritu evangélico. Los *Evangelios gnósticos* se presentan, justamente, como los documentos de esta "revelación secreta".

Recordemos entre los sostenedores de doctrinas gnósticas a Carpócrates, y el hijo Epifanio, Basílides y el hijo Isidoro y sobre todo a Valentín que tuvo muchos seguidores.

4. La "gnosis" como expresión de la angustia de una época

Los Padres encontraron (y con justa razón) en las creencias gnósticas un berenjenal de doctrinas heréticas. Pero sus insistentes polémicas demuestran el fuerte influjo que el movimiento debió ejercer en la antigüedad sobre los espíritus. En efecto, en aquella edad que veía un mundo espiritual desaparecer y surgir otro, y que por esto mismo fue una *época dominada por la angustia*, los gnósticos daban (quizá mucho más que otros movimientos) un sentido a esta angustia y por lo tanto sintonizaban con un cierto modo de sentir propio de aquellos tiempos.

En uno de los documentos descubiertos en Nag Hammadi se lee: "El desconocimiento del Padre había causado *angustia y terror*. La angustia se había hecho densa como la niebla de modo que nadie podía ver". La misma materialidad y la corporeidad, como se sabe por otra fuente, constituían para ellos experiencia de "terror, dolor, falta de un camino de salida". Pero el mensaje gnóstico se reveló frágil y sin futuro, aunque pudiera responder a precisas instancias de la época.

FILÓN DE ALEJANDRÍA

1. LA CREACIÓN DEL MUNDO

El pasaje que se presenta ilustra de modo ejemplar el movimiento de la exégesis alegórica de Filón: es decir, de la Biblia a la filosofía y del "hecho" al concepto.

El libro del Génesis representa en formas concretas ("míticas") el suceso de la creación pero el intérprete transforma estos sucesos en otros tantos conceptos filosóficos de cuño platónico: "cielo, tierra y mundo" se hacen ideas ejemplares; los siete días de la creación representan el orden numérico, y por lo tanto racional, de la acción divina.

1.1 La creación y los números

"Y fueron acabados el cielo, la tierra y todos sus elementos" (*Gn* 2, 1). Habiendo hablado antes de la creación de la inteligencia y los sentidos, señala Moisés ahora concretamente la conclusión de ambos; mas, al decir que alcanzaron su plenitud, no se refiere a la inteligencia individual ni a los sentidos particulares sino a las formas ejemplares, la de la inteligencia y la de la sensibilidad. En efecto, se expresa en forma simbólica y llama "cielo" a la inteligencia en mérito a que el cielo contiene las naturalezas que ella sólo puede aprehender; y "tierra" a la sensibilidad por cuanto ella cupo ser un compuesto de forma corporal y de características más terrenas; estando el mundo de la inteligencia constituido por todas las cosas incorpóreas e inteligibles; y el de los sentidos por las corpóreas y por cuantas, en suma, se percibieron a través de ellos.

"Y el sexto día acabó Dios las obras que había hecho" (*Gn* 2, 2). Simpleza suma sería pensar que la creación del mundo tuvo lugar en seis días o en un determinado transcurso de tiempo cualquiera fuere. ¿Por qué? Porque todo transcurso de tiempo es un conjunto de días y de noches, los que por fuerza se cumplen de acuerdo con el movimiento del sol en su marcha por sobre y por debajo de la tierra. Pero el sol fue creado como parte del mundo; de suerte que ninguna duda cabe de que el tiempo es más reciente que el mundo. Lo correcto, pues, sería decir, no que el mundo fue creado en determinado transcurso del tiempo, sino que el tiempo quedó determinado por medio del mundo, ya que fue el movimiento celeste quien puso de manifiesto la naturaleza del tiempo.

Las palabras "acabó en seis días sus obras" han de entenderse, por lo tanto, como referencia no a un conjunto de días sino al 6; un número perfecto puesto que es el

primero igual a la suma de sus partes: 1/2, 1/3, y 1/6, y resulta de la multiplicación de dos factores distintos, de 2 por 3; números éstos que han dejado atrás la incorporeidad involucrada en el 1; el 2 por cuanto es la imagen de la materia, pues es fraccionable y divisible como ella; el 3 por ser representación del cuerpo sólido, pues tres son las dimensiones que se distinguen en lo sólido.

Pero además el 6 está emparentado con los movimientos de los animales dotados de miembros funcionales porque son seis las direcciones en las que por ley se mueve el cuerpo provisto de miembros funcionales: hacia delante, hacia atrás, hacia arriba, hacia abajo, hacia la derecha y hacia la izquierda. El propósito de Moisés es, pues, poner de manifiesto cómo tanto las especies mortales como las corruptibles han sido formadas, de acuerdo con los números que les son propios estableciendo, como he dicho, una correlación entre las mortales y el número seis, y entre las felices y bienaventuradas y el número siete.

1.2 El valor alegórico del número 7

Y así, el séptimo día, una vez que ha puesto fin a la formación de las especies mortales, comienza el Creador a modelar otras más Divinas. Porque en ningún momento cesa Dios en su actividad creadora, antes bien, así como es propio del fuego el ardor y de la nieve el enfriar, es también propio de Dios el hacer. Y en grado mucho mayor aún, por cuanto además Él es el origen de la capacidad de obrar de todos los demás seres.

Con toda razón, pues, dice también "hizo cesar" y no "cesó", porque hace cesar las cosas que, aunque aparentemente producen, nada producen realmente; pero Él no cesa de hacer. Por ello Moisés añade a "hizo cesar" la aclaración "a aquellas cosas que Él había comenzado" (*Gn* 2, 3). En efecto, todas aquellas cosas que se producen por medio de nuestras artes, una vez concluidas se estabilizan y permanecen como están; cuantas, en cambio, produce la Divina sabiduría, finalizadas entran en un nuevo movimiento, pues sus terminaciones son origen de otras cosas; como el fin del día es el comienzo de la noche y la iniciación de cada mes y de cada año ha de ser considerada límite de los que han transcurrido.

La generación se cumple como proceso paralelo al de la descomposición, y la corrupción se desarrolla mientras se generan otros seres, de modo que es verdad el aserto de que "nada de lo engendrado perece; separadas sus partes, da a luz una nueva forma".

Tomado de: Filón de Alejandría. *Obras Completas* Vol.1, I, 1. 1 – 7.
Acervo Cultural Editores.

2. LA NULIDAD DEL HOMBRE

La nulidad del hombre, proclamada aquí por Filón está muy lejos de ser una humillación de la persona humana o un perderse en Dios. Si se pone cuidado a la psicología de los personajes, se notará que la personalidad de Abrahán en modo alguno "se ha perdido" antes está mucho más viva y decidida. Filón, pues, une estrechamente el reconocimiento de los propios límites con la conciencia de la dignidad humana ya que el justo es pariente e íntimo de Dios.

Moisés, con su acostumbrada perspicacia, ha registrado esta experiencia de mi alma en sus relatos sobre mí. "Abrahán", dice él, se aproximó y dijo: "Ahora he comenzado a hablar al Señor; y yo soy tierra y ceniza" (*Gn* 18, 27), puesto que la ocasión propicia para que una creatura vaya al encuentro del Hacedor es precisamente cuando ha reconocido su propia insignificancia.

Las palabras "¿qué me darás?", no son la expresión de quien está en la indigencia sino más bien de quien expresa su gratitud por la multitud y grandeza de los bienes que ha disfrutado. "¿Qué me darás?" ¿Me queda, en efecto, aún algo más que esperar? Tus gracias, oh Dios generoso, son inagotables, sin límites ni término, y se derraman como las fuentes llenado con creces el vacío que dejan las que hemos gastado ya. Pero, es conveniente que consideremos no sólo el siempre desbordante torrente de tus beneficios, sino también las tierras regadas por ellos, que somos nosotros mismos.

Porque, si el torrente se derramare con excesiva abundancia, el llano será pantanoso y cenagoso antes que fértil. Preciso es, por lo tanto, que el flujo derramado sobre mí llegue en medida razonable, no desmedidamente, si ha de procurarme fertilidad.

Ésa es la razón que me mueve a preguntar '¿qué me darás?'. Tú, que me has dado dones infinitud, casi tantos cuantos la humana naturaleza es capaz de recibir. Porque sólo una cosa me falta adquirir y busco: saber quién puede ser el digno heredero de tus beneficios.

¿O "partiré de aquí sin hijos" (*Gn* 15, 2), no habiendo alcanzado sino un bien precario, efímero, de corta vida, yo, que suplico lo contrario a eso, es decir, un bien duradero, de larga vida, inmune al daño, inmortal, tal que sea capaz de esparcir simiente, extender raíces para fortificarse y elevar su tallo hacia el cielo ganando alturas?

Porque es necesario que la humana virtud avance sobre la tierra y se extienda hacia el cielo para que allí goce de la incorruptibilidad, y perdure sana y salva para siempre.

Porque sé que tú, que das el ser a lo que no existe y engendras todas las cosas, no miras con buenos ojos al alma infecunda y estéril. Y yo mismo, habiendo sido hecho

miembro de esta raza, deseo ardientemente un heredero y con razón; pues, cuando la contemplo segura de no extinguirse, pienso que es suma deshonra el dejar que mi propio anhelo de lo noble se reduzca a nada.

Y, así, me pongo a suplicar y ruego para que, encendiéndose la yesca de las simientes, arad y cobre intensidad la llama salvadora de la virtud, la que, llevada como antorcha por sucesivas generaciones, llegue a durar tanto como el mundo.

También a los que se ejercitan les has dado el celo por la siembra y el engendramiento de hijos del alma, y, cuando éstos han sido agraciados de esta manera, han gritado de placer diciendo: "Los hijos, en los que Dios ha mostrado su misericordia para con tu siervo" (*Gn* 33, 5), de los que la inocencia es nodriza y nutriz, y cuyas almas son virginales, tiernas y bien dotadas y aptas para que la virtud las selle con sus excelentes y divinísimas impresiones.

Tomado de: Filón de Alejandría. *Obras Completas* Vol.3, I, 30. VII – 38
Acervo Cultural Editores.

CAPÍTULO XX

LOS APOLOGISTAS GRIEGOS Y LA ESCUELA CATEQUÉTICA DE ALEJANDRÍA

I. *Los Apologistas griegos del siglo* II: *Arístides, Justino, Taziano*

√ Justino fue el primer platónico cristiano y el más importante de los Apologistas. Retomó de Filón la doctrina del *Logos* al que identificó con Cristo: en los hombres están presentes las "semillas" del *Logos*, gracias a las cuales cada hombre puede conocer parte de la verdad. Concibió el alma humana como mortal por naturaleza, porque todo cuanto viene después de Dios, en cuanto es generado, es corruptible.

Justino mártir y los otros Apologistas del s. II → § 1-6

Otros Apologistas del s. II fueron:

- Taziano, discípulo de Justino, fiero adversario de la filosofía griega;
- Atenágoras, que proporcionó la primera prueba racional de la unicidad de Dios y se empeñó en el problema trinitario;
- Teófilo de Antioquía, que retomó la doctrina del *Logos* de Justino para explicar la Trinidad;
- El autor de la *Carta a Diogneto*, pequeña obra de arte de la literatura cristiana antigua.

1. Marciano Arístides

La primera *Apología* del cristianismo que nos ha llegado (descubierta en el s. XX) es de Marciano Arístides, en el período del emperador Antonio Pío, hacia la mitad del s. II.

Sostiene que solo los cristianos poseen la verdadera filosofía, porque han encontrado más que todos los otros la verdad junto a Dios y con su pureza de vida testimonian adecuadamente la verdad en la que creen.

2. Justino mártir

2.1 El primer platónico cristiano

La figura de mayor relieve es Justino mártir, nacido en Flavia Neápolis en Palestina, autor de dos *Apologías* y del *Diálogo con Trifón*. La ferviente búsqueda de la verdad lo condujo de Platón a Cristo. En su conversión, sin embargo, resultó determinante el testimonio de los mártires. He aquí sus propias palabras: "Cuando aún era discípulo de Platón, yo escuchaba las acusaciones dirigidas contra los cristianos, pero al verlos intrépidos ante la muerte, y ante lo que temen mayormente los hombres, entendí que era imposible que ellos vivieran en el mal".

El siguiente pasaje de la *Segunda Apología*, resume perfectamente su posición de cristiano en relación con la filosofía:

Soy cristiano y me glorío de serlo y, confieso que deseo hacerme reconocer como tal. La doctrina de Platón no es incompatible con la de Cristo, pero no concuerda perfectamente con ella, como tampoco con la de los otros, los Estoicos, poetas, escritores. *Cada uno de estos ha visto del Verbo divino diseminado por el mundo lo que estaba en relación con su naturaleza y de ese modo ha podido expresar una verdad parcial*: pero desde el momento en que se contradicen en los puntos fundamentales, muestran que no están en posesión de una ciencia infalible y de un conocimiento irrefutable. *Todo cuanto han enseñado de manera veraz, nos pertenece a nosotros los cristianos*. En efecto, después de Dios adoramos y amamos al *Logos* nacido de Dios, eterno e inefable, porque se hizo hombre por nosotros, para curarnos de nuestros males, tomándolos sobre sí. Los escritores *han podido ver la verdad de modo oscuro, gracias a la semilla del Logos que fue depositado en ellos*. Pero una cosa es poseer una semilla y una semejanza proporcionada a la propia facultad, y otra es el *Logos* mismo cuya participación e imitación derivan de la Gracia que viene de Él.

2.2 La doctrina del *Logos*

Entre sus doctrinas particulares se señalan la de la relación entre *Logos*-Hijo y Dios-Padre mediante un hábil empleo del concepto estoico del "*Logos* proferido" del que ya se había servido Filón y de otros conceptos destinados a encontrar gran eco en adelante:

Como principio, antes que todas las otras criaturas, Dios generó de sí mismo una cierta *Potencia racional* (*loghiké*) que el Espíritu Santo llama ora "Gloria del Señor", ora "Sabiduría", ora "Ángel", "Dios", "Señor" y Logos (= Verbo, Palabra) [...] y lleva todos los Nombres porque cumple la voluntad del Padre y nació de la voluntad del Padre. Así vemos que algunas cosas suceden en nosotros: profiriendo una palabra (= *logos*, *verbum*) generamos una palabra (*logos*) y sin embargo no se da una división o disminución del logos (= palabra, pensamiento), que está dentro de nosotros. Del mismo modo vemos que un fuego se enciende de otro, sin que el fuego que enciende disminuya: permanece igual y el nuevo fuego encendido subsiste sin que haga que aquel del que se encendió disminuya.

2.3 La doctrina del alma

El "platónico" Justino que conocía bien la doctrina del alma del *Fedón*, comprende que ella resulta reformada estructuralmente. El alma *no* puede ser eterna ni siquiera incorruptible *por su naturaleza*. En efecto, él escribe: "Todo cuanto existe fuera de Dios [...] es corruptible por naturaleza, puede desaparecer y no existir más. Solo Dios es no-generado e incorruptible y por esto mismo es Dios, mientras que todo lo demás que viene después de él es generado y corruptible. He ahí por qué mueren las almas y son castigadas; si no fueran corruptibles, no pecarían". Ni se puede pensar que existan diversos tipos de realidades incorruptibles, porque no se vería cómo podrían ser diferentes. Y esto fue lo que ni Platón ni Pitágoras comprendieron. Justino escribe: "No me interesan Platón ni Pitágoras ni tampoco quien afirma doctrinas de este género. La verdad es esta: puedes aprenderla de lo que sigue. El alma o es vida o tiene vida. Si es vida hará que otra cosa viva, antes que a sí misma [...]. Que el alma viva nadie lo niega. Si vive, pues, vive sin que ella misma sea la vida, sino participando de la vida. Ahora bien, lo que participa de algo es diferente de aquello de lo que participa. El alma participa de la vida porque Dios quiere que ella tenga vida". El hombre no es eterno, y el cuerpo no está unido perennemente al alma; cuando esta armonía se rompe, el alma abandona el cuerpo y el hombre deja de existir. "Así el alma debe dejar de existir, el espíritu de vida se aleja de ella: el alma no existe más y regresa al lugar de donde vino". Así Justino abre un espacio para la doctrina de la resurrección.

2.4 La condenación a muerte de Justino

El testimonio de los mártires convirtió a Justino.

Y él testimonió, hasta el fondo, a Cristo cuya fe había abrazado. Murió decapitado en el año 165 d.C. condenado por el Prefecto de Roma a causa de su profesión de fe de cristianismo. [Textos 1-2]

3. Taziano

Otros Apologistas del s. II de cierta importancia son: Taziano el Asirio, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquía y un Anónimo, autor de la *Carta a Diogneto*, documento más bien significativo.

Taziano fue discípulo de Justino y convertido por él. En su *Discurso a los griegos* manifiesta una acentuada aversión por la filosofía y la cultura griega, al contrario del maestro, y se enorgullecía de ser "bárbaro" y haber hallado la verdad y la salvación en escritos "bárbaros" (*la Biblia*). Subraya que todas las cosas creadas, incluida el alma, no son eternas. El alma no es inmortal *por su naturaleza*. Ella es *resucitada por Dios junto con el cuerpo*. Es de subrayar la recuperación de la tripartición del hombre, presente en Pablo como en Filón, como:

1) cuerpo;

2) alma;

3) *espíritu*.

Lo que en nosotros es "imagen y semejanza de Dios" es el *espíritu*, que es bastante superior al alma. Lo que hace al hombre inmortal, es el espíritu y sólo él.

4. Atenágoras

Atenágoras de Atenas es autor de una *Súplica por los Cristianos*, compuesta en la segunda mitad del s. II en la que refuta las acusaciones dirigidas contra los cristianos y en particular la de "ateísmo", proporcionando la primera prueba racional a favor de la unicidad de Dios e intentando aclarar el concepto de Trinidad como sigue: "El Hijo de Dios que es mente (*nous*) es el primer brote del Padre; no que sea creado, porque desde el comienzo Dios tenía en sí al Logos, estando eternamente unido con el *Logos*". El Hijo, el *Logos*, procede del Padre a fin de ser "Idea y actividad productora" de todas las cosas. El Espíritu Santo "fluye de Dios [...] y entra en él como un rayo de sol". En otro de sus escritos que nos han llegado, *Sobre la resurrección de los muertos*", ofrece una serie de pruebas a favor de la resurrección. La implantación de su doctrina, sin embargo, sufre el influjo del platonismo. El hombre es cuerpo y alma. El primero es mortal, la segunda, es *creada* como el cuerpo, *pero no es mortal*. Cuando el cuerpo resucita, se une de nuevo con el alma que permanece como en un estado de sopor y se reconstituye la unidad en la cual únicamente consiste el verdadero hombre, el hombre integral.

Esta doctrina de la resurrección se apoya sustancialmente sobre tres principios:

1) el hombre es creado para la eternidad;
2) está compuesto estructuralmente de alma y cuerpo y esta unidad no puede perderse ni siquiera con la muerte;
3) el cuerpo es moralmente corresponsable de la virtud y del vicio del alma y por lo mismo debe compartir la pena o el premio.

5. Teófilo de Antioquía

Teófilo de Antioquía es autor de tres libros A *Autólico*, compuestos en la segunda mitad del s. II. En el primer libro se habla de la esencia de Dios; en el segundo se realiza una confrontación entre la narración bíblica y la mitología pagana; el tercer libro, que tiene carácter principalmente apologético, defiende la moral y las costumbres cristianas.

La respuesta al desafío que Autólico le lanza de mostrarle a su Dios, el Dios cristiano, es bellísima. En efecto, Teófilo responde: "Muéstrame tu hombre y yo te mostraré a mi Dios". Lo que significa: dime qué clase de hombre eres y te diré si puedes ver a Dios y cuál Dios. "El hombre –dice Teófilo– debe tener el alma pura como un espejo límpido. Si la herrumbre corrompe el espejo no es posible ver reflejado el rostro humano en él: análogamente, si hay culpa en el hombre no es posible ver a Dios".

Teófilo retoma y profundiza la clarificación de la Trinidad (*Trias*) en términos de *Logos* inmanente o interno a Dios (*Logos endiásthetos*) y *Logos* proferido (*Logos prophorikós*), siguiendo el camino trazado por Justino. El alma, por sí, no es ni mortal ni inmortal, pero es susceptible sea de mortalidad, sea de inmortalidad. La inmortalidad es el premio que Dios da a quien observa su ley.

6. La *Carta a Diogneto*

Finalmente, se hace remontar al s. II una breve *Carta* dirigida a *Diogneto* en la que se determina con claridad y coherencia extraordinarias la identidad de los cristianos frente al mundo:

"Los cristianos [...] no se diferencian de los otros hombres ni por el territorio, ni por la lengua o por los vestidos. No tienen ciudades propias, ni hablan un idioma inusitado; la vida que llevan no tiene nada de extraño. Su doctrina no es fruto de consideraciones o elucubraciones de personas curiosas; no promueven, como algunos, teoría alguna huma-

na [...]. Viven en su propia patria pero como extranjeros, participan en todo como los ciudadanos y lo soportan toda como forasteros; toda tierra extranjera es patria para ellos y para ellos toda tierra extranjera [...]. Moran en la tierra pero son ciudadanos del cielo". [Textos 3]



Bendicional de mediados del s. XI (Bari). Omega (_) es la última letra del alfabeto griego, símbolo del *télos* o fin de todas las cosas, rodea a Cristo en maestá.

II. La Escuela catequética de Alejandría: Clemente y Orígenes

Clemente: la armonía entre fe y razón → § 1

√ Clemente (nacido hacia el 150) se propone demostrar la perfecta armonía entre fe y razón que hay en el cristianismo. La filosofía no vuelve más fuerte la verdad, pero defiende la fe de los ataques de los enemigos de la verdad.

Orígenes: el Padre y el Hijo → § 2

√ Dios, para Orígenes (185-253) es una realidad incorpórea y su naturaleza trascendente lo hace incomprensible para la mente humana. Jesús, Unigénito Hijo de Dios es "la sabiduría de Dios sustancialmente subsistente", en la que desde siempre existen las Ideas de todos los seres existentes. Orígenes, quizá influenciado por la estructura hipostática del pensamiento medio-platónico y neoplatónico, piensa que el Hijo, en cuanto es de la misma naturaleza

que el Padre, lo considera subordinado al Padre: en efecto, mientras que el Padre es una unidad absoluta, el Hijo desempeña múltiples actividades.

√ La encarnación del alma humana depende del pecado, pero el cuerpo en sí no es negativo y puede ser instrumento de expiación y purificación. Sin embargo, Orígenes no piensa que una sola vida sea suficiente para realizar plenamente la purificación y por lo tanto admite la existencia de muchos otros mundos que se siguen uno a otro y la doctrina de la reencarnación del alma. Al final, todo será exactamente igual al principio (*apocatástasis*) y la primigenia pureza de la creación será reintegrada.

La doctrina de la apocatástasis
→ § 2

1. Clemente y la verdadera "gnosis"

Panteno, convertido del Estoicismo al cristianismo, fundó en Alejandría hacia el 180 una Escuela catequética destinada a tener su máximo esplendor con Clemente y Orígenes.

Clemente, llamado "Alejandrino" para diferenciarlo de su homónimo "Romano" (muerto en el 97), nació hacia el 150 (en Atenas o Alejandría). Su encuentro con Panteno fue decisivo. Se hizo su alumno, colaborador y finalmente también su sucesor. De él nos quedan el *Protréptico para los griegos*, el *Pedagogo*, los *Estrómata*, una *Homilía* y fragmentos.

Quasten, uno de los mayores estudiosos modernos de patrología, caracteriza así a nuestro autor:

La obra de Clemente marca una época. No es exagerado alabar en él al *fundador de la teología especulativa* [...]. Clemente es el iniciador osado y feliz de una escuela que *se proponía defender y profundizar la fe con la ayuda de la filosofía*. Clemente no se limita a combatir la falsa gnosis ni se queda en una actitud meramente negativa. En efecto, él *opone a la falsa gnosis una* gnosis *verdaderamente cristiana, proponiéndose poner al servicio de la fe el tesoro de verdad que se oculta en los diversos sistemas filosóficos*. Los partidarios de la gnosis herética enseñaban la imposibilidad de una reconciliación entre ciencia y fe, en las cuales reconocían dos elementos contradictorios. Clemente, al contrario, se dedica a mostrar su armonía. El acuerdo de la fe (*pistis*) con el conocimiento (*gnosis*) es el que hace al perfecto cristiano y al verdadero gnóstico. La fe es el fundamento y el principio de la filosofía. Esta, por otra parte, es de la máxima importancia para el cristiano deseos de profundizar el contenido de la propia fe mediante la razón.

La filosofía unida a la fe no hace más fuerte la verdad en sí, pero hace vanos los ataques de los enemigos de la verdad y constituye, por consiguiente, un válido baluarte de defensa. La fe, en todo caso, permanece, para Clemente, criterio de ciencia. Y la ciencia permanece como un auxilio de carácter casi subordinado a la fe.

El concepto que constituye como el eje que lleva las reflexiones de Clemente es el del "*Logos*" entendido en un triple sentido:

a) principio creador del mundo;

b) principio de toda forma de sabiduría, que inspiró a los profetas y a los filósofos;

c) principio de salvación (*Logos* encarnado).

El *Logos* es verdaderamente el principio y el fin, el alfa y la omega, aquello del que todo procede y al que todo retorna; el *Logos* es maestro y salvador.

Y la "justa medida" que era la clave de la antigua sabiduría y de la virtud griega, se integra en la enseñanza de Cristo, de acuerdo con el nuevo sentido del *Logos*. [Textos 4-5]

2. La figura de Orígenes y los fundamentos de su pensamiento

2.1 Vida y obras filosóficas

De una muy diferente solidez es el pensamiento de Orígenes, que representa el primer intento grandioso de síntesis entre filosofía y fe cristiana, en el cual las doctrinas de los griegos (en particular las de los platónicos, pero también de otros filósofos, como por ejemplo, de los estoicos) se utilizaban como instrumentos conceptuales aptos para formular e interpretar racionalmente las verdades reveladas en la Escritura. Orígenes nació hacia el 185 en Alejandría. Su padre Leonidas murió mártir, testimoniando la fe en Cristo. El patrimonio de la familia fue secuestrado y Orígenes se ganó la vida enseñando. Joven aún, a partir del 203, fue jefe de la Escuela catequética, llegando a ser un verdadero modelo por la doctrina y las virtudes. En el 231, obligado a dejar Alejandría, porque había caído bajo la aversión del obispo Demetrio, Orígenes continuó su actividad en Cesarea, en Palestina, con éxito. Lo alcanzó la persecución decretada por Decio y fue encarcelado y torturado. Murió a consecuencia de dichas torturas en el 253.

El pensamiento de Orígenes fue objeto de debates y encendidas polémicas por largo tiempo, que envenenaron los ánimos y llegaron a su punto culminante a comienzo del s. VI, tanto que provocaron la condenación de algunas tesis de Orígenes incluso por parte del emperador Justiniano en el 543 y también después por parte de un Concilio en el 553. Estas condenaciones, provocadas en gran medida por los excesos en que habían caído los origenistas causaron la pérdida de gran parte de la enorme producción originiana. Entre las obras que nos han llegado interesan a la filosofía: *Los principios*, que es la obra

de arte doctrinal (que desafortunadamente no nos llegó en redacción original) el *Contra Celso* y el *Comentario al Evangelio de san Juan*.

2.2 Doctrina de la Trinidad y neoplatonismo

El pensamiento de Orígenes pone a la Trinidad en el centro (no el *Logos* como había hecho Clemente). La clave filosófica con la que se piensa a Dios es la de la *incorporeidad*. Se equivocan aquellos que (interpretando la Biblia con ordinariez) piensan que Dios sea fuego o soplo o que (como los estoicos) piensan el ser solo como cuerpo: "Dios no puede ser pensado como cuerpo" sino como realidad "intelectual y espiritual", "naturaleza intelectual simple". Dios no puede ser conocido en su naturaleza: "En su realidad Dios es incomprensible" porque trasciende la capacidad de la mente humana.

En estas palabras se sienten ecos neoplatónicos: en efecto, Orígenes siguió en Alejandría las lecciones de Ammonio Sacca, cuya escuela fue la forja del neoplatonismo. Orígenes habla verdaderamente de Dios como "mónada y enéada" e incluso emplea la expresión "por encima de la inteligencia y del ser" que Plotino hará famosa. Sin embargo, no duda en considerar a Dios como "*inteligencia*, como fuente de inteligencia y de toda sustancia intelectual", como Ser que da el ser a todas las cosas, o mejor, que "participa el ser a todo lo que existe", como Bien o "Bondad absoluta" del que deriva todo otro bien.



Miniatura, que se cree que representa a Orígenes, contenida en una versión francesa de la *Ciudad de Dios* de san Agustín

El Unigénito Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad, es "la Sabiduría de Dios sustancialmente subsistente". En esta "Sabiduría subsistente está contenida *virtualidad y forma de todo criatura futura*, sea de las que existen primariamente, sea de las que proceden por vía accidental y accesoria, todas preformadas y dispuestas en virtud de la presciencia". Las Ideas platónicas se hacen así la

Apocatástasis. Orígenes reelabora en clave cristiana la doctrina de origen estoico sobre la recapitulación final del cosmos. Al final, todo será exactamente igual al principio, y Dios será todo en todos: esta concepción implica la redención final de toda criatura (también de los demonios y los condenados).

sabiduría de Dios: "Y si todo se hizo en la sabiduría, porque la sabiduría siempre ha existido, los seres que serían creados posteriormente también según la sustancia, *constituidos previamente bajo la forma de Ideas*, existían siempre en la sabiduría.

En el combate contra gnósticos, adopcionistas y modalistas, Orígenes sostiene que el Hijo de Dios fue "generado" *ab aeterno* por el Padre y no "creado" como las otras cosas ni "emanado" como procede, por ejemplo, la voluntad de la mente y "esta generación es eterna y perpetua así como el esplendor es generado por la luz, porque el Hijo es Hijo por naturaleza y no llega a ser Hijo desde lo externo por adopción del Espíritu. *El Hijo es "de la misma naturaleza" (homooúsios) del Padre.*

Orígenes, sin embargo, admite una cierta "subordinación" del Hijo al Padre, cuyo ministro es. Tal subordinacionismo sufre el influjo de la concepción jerárquica de lo inteligible del platonismo medio y del naciente neoplatonismo. Mientras que el Padre es unidad absoluta, el Hijo, aunque sea también él unidad, cumple *múltiples actividades* y por eso en la Biblia recibe *muchos nombres*, de acuerdo con la actividad desarrollada. Cristo tiene dos naturalezas: es verdadero Dios y verdadero hombre (no un hombre aparente, como quiere la herejía docetista) y tiene cuerpo y alma (el alma de Cristo juega un papel mediador entre el *Logos* divino y el cuerpo humano).

El Espíritu Santo es estudiado por vez primera con atención y viene concretada su específica función en la *acción santificante*, por Orígenes.

Orígenes revela los influjos neoplatónicos, más que en otro punto del sistema, en la caracterización del Padre, Hijo y Espíritu santo como *jerarquía*.

Por otra parte, se debe destacar que el "subordinacionismo" de Orígenes fue exagerado por sus adversarios que dedujeron conclusiones indebidas. Orígenes, es bueno destacarlo, traza dicha jerarquía pero al mismo tiempo enfatiza la *identidad de naturaleza o esencia entre Padre e Hijo*.

Además –y esto es fundamental– Orígenes se separa del Neoplatonismo de modo bastante claro, al poner entre Dios-Trinidad y las otras cosas una distancia ontológica con el concepto de *creación de la nada*, de modo que el esquema metafísico, con el que se explica la realidad resulta completamente diferente respecto del esquema de la procesión neoplatónica, tanto más que en la obra *Los principios* se habla de creación *ab aeterno* sólo de las Ideas en el Verbo y no de toda la realidad. |Textos 6|

2.3 Creación, "apocatástasis" y encarnación

En Orígenes, la doctrina sobre la encarnación es bastante compleja. Dios creó, ante todo, seres racionales, libres, todos iguales entre sí, y los creó a su propia imagen (en cuanto racionales.) La naturaleza finita de las criaturas y su libertad dieron origen a una *diversidad en su comportamiento*: algunas permanecieron unidas a Dios, otras se alejaron, pecando, por un enfriamiento del amor de Dios y así resultó la distinción entre ángeles, hombres y demonios, según que hayan permanecido fieles a Dios, o se hayan alejado en una cierta medida o mucho. El cuerpo y en general el mundo corpóreo nacieron como consecuencia del pecado. Dios revistió de cuerpos a las almas que se alejaron parcialmente de él. Pero el cuerpo no es negativo (como para los platónicos y sobre todo para los gnósticos) sino que es el instrumento y el medio de expiación y de purificación. El alma, por lo tanto preexistía al cuerpo, aunque no de la manera platónica, porque es creada de la nada. Y la diversidad de los hombres y de sus condiciones se hace remontar a la diversidad de comportamiento en la vida precedente (mayor o menor distanciamiento de Dios).

Doctrina típica de Orígenes (tomada de los griegos aunque con notables correcciones) es la de que el "mundo" ha de entenderse como *una serie de mundos* no contemporáneos sino *sucesivos* uno a otro. Esta visión se conecta estrechamente con la concepción origeniana de que al final todos los espíritus se purificarán por el rescate de sus culpas, pero para purificarse *enteramente* es necesario que padezcan una larga, gradual y progresiva expiación y corrección y por lo mismo muchas reencarnaciones en mundos sucesivos.

Para Orígenes, pues, *el final será exactamente igual al principio*, es decir, todo tendrá que volver a ser como Dios lo ha creado. Ésta es la célebre doctrina de Orígenes de la *apocatástasis*, es decir, de la reconstitución de todos los seres al estado original.

Hay que destacar, sin embargo, que en la sucesión de las reencarnaciones, antes del acontecimiento final de la apocatástasis, las criaturas individuales pueden realizar sea un progreso o un retroceso, pasando de demonio a hombre, a ángel o viceversa.

Cristo se encarnó una sola vez en *este* mundo y su encarnación está destinada a permanecer como un acontecimiento único irrepetible.

Orígenes exaltó al máximo el libre albedrío de las criaturas, a todos los niveles de su existencia. En el mismo estadio final, será el libre albedrío de cada una y de todas las criaturas, el que, vencido por el amor de Dios, continuará adhiriendo a Él sin recaídas. [Textos 7]

2.4 Importancia de Orígenes

La importancia de Orígenes es notable en todos los campos. Sus mismos grandes errores se debieron a los excesos de un gran espíritu generoso y no al mezquino deseo de originalidad. Quiso ser cristiano con profundidad, soportando con heroísmo las torturas que lo llevaron a la muerte por permanecer fiel a Cristo. Las mismas doctrinas que no entran en los cuadros de la ortodoxia se explican, de modo plausible, si se las coloca en la situación concreta del momento histórico en que vivió Orígenes y, como lo han destacado algunos estudiosos, ellas revelan un preciso significado "apologético" a favor del cristianismo.

JUSTINO MÁRTIR

1. EL ITINERARIO FILOSÓFICO DE JUSTINO

El itinerario filosófico y espiritual de Justino está marcado por numerosas etapas (del estoicismo al cristianismo) que se narran en el siguiente pasaje tomado del prólogo del Diálogo con Trifón.

1.1 La discusión sobre el origen de la filosofía

– Sí –respondí–, yo te voy a decir lo que a mí me parece claro. La filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios, al cual ella es la sola que nos conduce y recomienda. Y santos a la verdad, son aquellos que a la filosofía consagran su inteligencia. Ahora, qué sea en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres, cosa es que se le escapa al vulgo de las gentes; pues en otro caso, siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos.

Quiero explicaros por qué ha venido a tener muchas cabezas. El caso fue que a los primeros que a ella se dedicaron y que en su profesión se hicieron famosos, les siguieron otros que ya no hicieron investigación alguna sobre la verdad, sino que llevados de la admiración de la constancia, del dominio de sí y de la rareza de las doctrinas de los maestros, sólo tuvieron por verdad lo que cada uno había aprendido de aquéllos; luego, transmitiendo a sus sucesores doctrinas semejantes a las primitivas, cada escuela tomó el nombre del que fue padre de su doctrina.

Tomado de: JUSTINO. *Diálogo con Trifón*, 2 [1-2]. En: *Padres Apologistas griegos*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.

1.2 El itinerario filosófico de Justino: estoicismo, aristotelismo, pitagorismo y platonismo

Yo mismo, en mis comienzos, deseando también tratar con alguno de éstos, me puse en manos de un estoico. Pasé con él bastante tiempo; pero dándome cuenta que nada adelantaba en el conocimiento de Dios, sobre el que tampoco el sabía palabra ni decía ser necesario tal conocimiento, me separé de él y me fui a otro, un peripatético, hombre agudo, según él, creía. Éste me soportó bien los primeros días; pero pronto me indicó que habíamos de señalar honorarios, a fin de que nuestro trato no resulta-

ra sin provecho. Yo le abandoné por esta causa, pues ni filósofo me parecía en absoluto. Pero mi alma se seguía bullendo por oír lo que es peculiar y más excelente en la filosofía; por eso me dirigí a un pitagórico, reputado en extremo, hombre que tenía muy altos pensamientos sobre su propia sabiduría. Apenas me puse al habla con él, con intención de hacerme oyente y discípulo suyo:

– ¡Muy bien! –me dijo–; ¿ya has cursado música, astronomía y geometría? ¿O es que te imaginas vas a contemplar alguna de aquellas realidades que contribuyen a la felicidad, sin aprender primero esas ciencias que han de desprender al alma de lo sensible y prepararla para lo inteligible, de modo que pueda ver lo bello en sí y lo que es bueno en sí?

Hízome un largo panegírico de aquellas ciencias, me las presentó como necesarias, y, confesándole yo que las ignoraba, me despidió. Como es natural, me molestó haber fracasado en mi esperanza, más que yo creía que aquel hombre sabía algo. Por otra parte, considerando el tiempo que tendría que gastar en aquellas disciplinas, no pude sufrir diferirlo para tan largo plazo.

Estando así perplejo, me decidí, por fin, a tratar también con los platónicos, pues gozaban también de mucha fama. Justamente, por aquellos días había llegado a nuestra ciudad un hombre inteligente, una eminencia entre los platónicos, y con éste tenía yo mis largas conversaciones y adelantaba y cada día hacía progresos notables. La consideración de lo incorpóreo me exaltaba sobremanera; las contemplación de las ideas daba a las a mi inteligencia; me imaginaba haberme hecho sabio en un santiamén, y mi necedad me hacía esperar que de un momento a otro iba a contemplar al mismo Dios. Porque tal es el blanco de la filosofía de Platón.

Tomado de: Justino. *Diálogo con Trifón*, 2 [3-6]. En: *Op. cit.*

1.3 La diferencia entre filósofos y profetas

– Entonces –le dije–, ¿a quien vamos a tomar por maestro o de dónde podemos sacar provecho, si ni en éstos –en Platón y Pitágoras– se halla la verdad?

– Exisitieron hace mucho tiempo –me contestó el viejo– unos hombres más antiguos que todos estos tenidos por filósofos, hombres bienaventurados, justos y amigos de Dios, los cuales hablaron inspirados del espíritu divino, y divinamente inspirados predijeron el porvenir, aquello justamente que se está cumpliendo ahora; son los que se llaman profetas. Éstos son los solos que vieron y anunciaron la verdad a los hombres, sin temer ni adular a nadie, sin dejarse vencer de la vanagloria, sino llenos del Espíritu Santo, sólo dijeron lo que vieron y oyeron. Sus escritos se conservan todavía, y quien los lea y les preste fe, puede sacar el más grande provecho en las cuestiones

de los principios y fin de las cosas y, en general, sobre aquello que un filósofo debe saber. Porque no compusieron jamás sus discursos con demostración, como quiera que sean ellos testigos fidedignos de la verdad por encima de toda demostración; y por lo demás, los sucesos pasados y actuales nos obligan a adherirnos a sus palabras. También por los milagros que hacían, es justo creerles, pues por ellos glorificaban a Dios Hacedor y Padre del Universo, y anunciaban a Cristo, Hijo suyo, que de Él procede. En cambio, los falsos profetas, a quienes llena el espíritu embustero e impuro, no hicieron ni hacen eso, sino que se atreven a realizar ciertos prodigios para espantar a los hombres y glorificar a los espíritus del error y los demonios. Por tu parte y antes que todo, ruega que se te abran las puertas de la luz, pues estas cosas no son fáciles de ver y comprender por todos, sino a quien Dios y su Cristo concede comprenderlas.

Tomado de: JUSTINO. *Diálogo con Trifón*, 7 [1-2]. En: *Op. cit.*

1.4 Conversión de Justino al cristianismo

Esto dicho y muchas otras cosas que no hay por qué referir ahora, marchóse el viejo, después de exhortarme a seguir sus consejos, y yo no lo volví a ver más. Mas inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador. Pues hay en ellas un no sé qué de temible y son capaces de conmover a los que se apartan del recto camino, a par que, para quienes la meditan, se convierten en dulcísimo descanso.

Ahora bien, si tú también te preocupas algo de ti mismo y aspiras a tu salvación y tienes confianza en Dios, como a hombre que no es ajeno a estas cosas, posible te es alcanzar la felicidad, reconociendo al Cristo de Dios e iniciándote en sus misterios.

Tomado de: JUSTINO. *Diálogo con Trifón*, 8 [1-2]. En: *Op. cit.*

2. EL **LOGOS** ES CRISTO

El punto central de la apologética de Justino consiste en demostrar que Jesucristo es el Logos del que han hablado todos los filósofos griegos. Si esto es verdad, todo filósofo, en la medida en que participa del Logos, que es Cristo, conoce parte de la verdad y en ese sentido, puede llamarse cristiano.

2.1 Hombres como Sócrates y Abrahán, que han vivido conforme al *Logos*, son cristianos

Algunos, sin razón, para rechazar nuestra enseñanza, pudieran objetarnos que, diciendo nosotros que Cristo nació hace sólo ciento cincuenta años bajo Quirino y enseñó su doctrina más tarde, en tiempo de Poncio Pilato, ninguna responsabilidad tienen los hombres que lo precedieron. Adelantémonos a resolver esta dificultad. Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que es el Verbo, de que todo género humano ha participado. Y así, quienes volvieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abrahán, Azarías y Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos ahora. De suerte que también los que anteriormente vivieron sin razón, se hicieron inútiles y enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con razón; más los que conforme a ésta han vivido y siguen viviendo son cristianos y no saben de miedo ni turbación. Ahora bien, por qué causa nació hombre de una virtud por la virtud del Verbo conforme al designio de Dios, Padre y Soberano del universo, y fue llamado Jesús y después de crucificado y muerto resucitó y subió al cielo, el lector inteligente podrá perfectamente comprenderlo por las largas explicaciones hasta aquí dadas. Por nuestra parte, como quiera que no sea al presente necesario demostrar ese punto, pasaremos por ahora a las demostraciones más urgentes.

Tomado de: JUSTINO. *Apología* I, 46 [1-6]. En: *Op. cit.*

CARTA A DIOGNETO

3. LOS CRISTIANOS SON EL ALMA DEL MUNDO

La Carta a Diogneto, *llegada bajo el nombre de Justino, es considerada no auténtica por los estudiosos. Sin embargo, es una pequeña joya de la literatura cristiana, sea por la profundidad espiritual del contenido, sea por la belleza del estilo y de la retórica, pero igualmente por la modernidad y la actualidad de muchos de los temas discutidos y en particular de la dimensión política de la vida cristiana.*

3.1 La identidad de los cristianos: viven en este mundo, pero son ciudadanos de otro

Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. A la verdad, esta doctrina no ha sido por ellos inventada gracias al talento y especulación de hombres curiosos, ni profesos, como otros hacen una enseñanza humana, sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás genero de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte de todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos. Se los desconoce y se los condena. Se los mata y en ello se les da la vida. *Son pobres y enriquecen a muchos*. Carecen de todo y abundan en todo. Son deshonrados y en las mismas deshonras son glorificados. Se los maldice y se los declara justos. *Los vituperan y ellos bendicen*. Se los injuria y ellos dan honra. Hacen bien y se los castiga como malhechores; castigados de muerte, se alegran como si se les diera vida. Por los judíos se los combate como a extranjeros; por los griegos son perseguidos y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben decir el motivo de su odio.

Mas para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida en todos los miembros del cuerpo, y cristianos hay por todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. El alma invisible está encerrada en la cárcel del cuerpo visible; así los cristianos son conocidos como quienes viven en el mundo, pero su religión sigue siendo invisible. La carne aborrece y combate al alma, sin haber recibido agravio alguno de ella, porque no le deja gozar de los placeres; a los cristianos los aborrece el mundo, sin haber recibido agravio de ellos, porque renuncian a los placeres. El alma ama a la carne y a los miembros que la aborrecen y los cristianos aman también a los que los odian. El alma está encerrada en el cuerpo; así los cristianos están detenidos en el mundo, como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal; así los cristianos viven de paso en moradas corruptibles, mientras esperan la incorrupción en los cielos. El alma, maltratada en comidas y bebi-

das, se mejora; lo mismo los cristianos castigados de muerte cada día, se multiplican más y más. Tal es el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él.

3.2 El cristianismo y el proyecto trascendente de la salvación

Porque no es, como dije, invención humana ésta que a ellos fue transmitida, ni tuvieran por digno de ser tan cuidadosamente observado un pensamiento mortal, ni se les ha confiado la administración de misterios terrenos. No, sino aquel que es verdaderamente omnipotente, creador del universo y Dios invisible. Él mismo hizo bajar de los cielos su Verdad y su Palabra santa e incomprensible y la aposentó en los hombres y sólidamente la asentó en sus corazones. Y eso, no mandándoles a los hombres, como alguien pudiera imaginar, algunos de sus servidores, o a un ángel, o príncipe alguno de los que gobiernan las cosas terrestres, o alguno de los que tienen encomendadas las administraciones de los cielos, sino al mismo Artífice y Creador del universo, aquel por quien creó los cielos, por quien encerró al mar en sus propias lindes; aquel cuyo misterio guardan fielmente todos los elementos; de cuya mano recibió el sol las medidas que ha de guardar en sus carreras del día; a quien obedece la luna cuando le manda lucir durante la noche; a quien obedecen también las estrellas que forman el séquito de la luna en su carrera; aquel, en fin, por quien todo fue ordenado y definido y sometido: los cielos y cuanto en los cielos se contiene; la tierra y cuanto en la tierra existe; el mar y cuanto en el mar se encierra, el fuego, el aire, el abismo, lo que está en lo alto, lo que está entremedio: ¡A éste les envió! Pues ya, ¿acaso, como alguien pudiera pensar, le envío para ejercer una tiranía o infundirnos terror y espanto? ¡De ninguna manera! Envióle en clemencia y mansedumbre, como un rey envió a su hijo-rey, como a Dios nos le envío, como hombre a los hombres le envío, para salvarnos le envió; para persuadir, no para violentar, pues en Dios no se da la violencia. Le envió para llamar, no para castigar; le envió, en fin, para amar, no para juzgar. Le mandará, sí, un día, como juez, y ¿quién resistirá entonces su presencia?

¿No ves cómo son arrojados a las fieras, para obligarlos a renegar de su Señor, y no son vencidos? ¿No ves cómo, cuanto más se los castiga de muerte, más se multiplican otros? Eso no tiene visos de obra de hombre; eso pertenece al poder de Dios; eso son pruebas de su presencia.

Porque ¿quién, en absoluto, de entre los hombres, supo jamás qué cosa sea Dios antes de que el mismo viniera? ¿O es que vas aceptar los vanos y estúpidos discursos de los filósofos, gente, por cierto digna de toda fe? De los cuales unos afirmaron que Dios era fuego (¡a donde tienen que ir ellos, a eso llaman Dios!); otros, que agua; otros, otro cualquiera de los elementos creados por el mismo Dios. Y no hay duda que, si alguna de estas proposiciones fuera aceptable, de cada una de las demás criaturas pudiera, con la misma razón, afirmarse que es Dios. Mas todo eso no pasa de

monstruosidades y desvarío de hechiceros; y los cierto es que ningún hombre vio ni conoció a Dios, sino que fue Él mismo quien se manifestó por la fe, única a quien se le concede ver a Dios.

Y, en efecto, aquel Dios que es Dueño soberano y Artífice del universo, el que creó todas las cosas y las distinguió según su orden, no sólo se mostró benigno con el hombre, sino también longánime.

Tomado de: DISCURSO A DIOGNETO, 5, 1–8, 7.
En: *Padres apostólicos*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974[3].

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

4. LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE DIOS

Según Clemente, la filosofía platónica es conciliable con la fe cristiana. Esto proviene del hecho que, quizá Platón conoció las Sagradas Escrituras y tomó de ellas.

Con razón decía Demócrito que "algunos hombres sensatos elevaban sus manos y llamaban Zeus entonces a lo que los griegos llamamos aire ahora. Este Zeus lo sabía todo, concedía y quitaba, era el rey de todo". También Platón, por este motivo, al pensar en Dios, le designa misteriosamente así: "Todo está en torno al rey universal y es la causa de todo lo bello".

¿Quién es el rey de todas las cosas? Dios es la medida de la verdad de lo que existe. Lo mismo que lo medido se puede saber por la medida, así también la verdad es medida y comprendida para conocer a Dios.

Moisés, hombre verdaderamente consagrado, nos dice: "No habrá en vuestro saco un peso grande y otro pequeño, ni en vuestra casa una medida grande y otra pequeña. Tendréis un solo peso verdadero y justo". Consideraba a Dios como peso, medida y número de todo.

Las imágenes injustas y desiguales están ocultas en casa, en el saco y en el alma manchada, por así decirlo. La única medida justa es el Dios verdadero, que es siempre igual a sí mismo y de la misma manera. Mide y pesa todo, como manteniendo y conteniendo la naturaleza de todas las cosas inconmoviblemente, debido a su justa balanza.

"Dios, según un antiguo dicho, tiene el comienzo, el fin y el medio de todo cuanto existe y avanza marchando según su recta naturaleza. Siempre le acompaña la justicia para castigar a los que abandonan la ley divina".

¿De dónde insinúas misteriosamente esta alusión a la verdad, Platón? ¿De dónde un aprovisionamiento tan grande de discursos predice la religión? Las razas de estos bárbaros, dice, son más sabias. Conozco a tus maestros, aunque quieras ocultarlos. Aprendes la geometría de los egipcios, la astronomía de los babilonios, recibes sabios conjuros de los tracios y mucho te enseñaron los asirios; pero para las leyes, las que son verdaderas, y tu opinión sobre Dios te ayudaron los mismos hebreos.

Tomado de: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. El *Protréptico* VI 68 5– 70 1.
Trad. de: Ma. Consolación Isart Hernández. Madrid, Gredos, 1994.

5. LA BELLEZA ESPIRITUAL

Una vida conforme al Logos hace capaces de vivir de acuerdo con la justa medida y de alcanzar así la verdadera belleza espiritual.

La más grande de todas las ciencias, según parece, es conocerse a sí mismo; en efecto, quien se conoce a sí mismo conocerá a Dios y, conociendo a Dios, se hará semejante a Él, no llevando oro ni manto filosófico, sino obrando el bien y teniendo necesidad de muy pocas cosas.

Dios no necesita de nada y goza sumamente viéndonos puros en el orden del pensamiento y en el del cuerpo, revestidos de una estola cándida, la templanza.

La actividad del alma es triple. La del entendimiento –que se llama racional– es el hombre interior, y guía al hombre visible; al hombre interior, en cambio, lo guía otro, es decir, Dios. El alma irascible, teniendo algo de ferino, se acerca a la manía. La tercera, que es la apetitiva, es multiforme; cambia más que el dios marino Proteo; toma formas diversas y seduce a los adulterios, al deleite y a las molicies.

Primero se convirtió en león barbudo (todavía existe la virtud); los pelos del mentón muestran que es un hombre; luego en un dragón, en un leopardo, en un grande cerdo; el amor por la virtud cayó en la intemperancia. El hombre ya no se parece a una fiera fuerte, sino que se convierte en agua blanda y árbol altísimo.

Se desencadenan las pasiones, se da rienda suelta a los placeres, la belleza se marchita y cuando soplan en su contra las eróticas pasiones del desenfreno cae por tierra antes de echar pétalos y, mucho antes del otoño, está marchita y destruida. La concu-

piscencia, en efecto, se vuelve todo y se transforma en todo y todo lo quiere maquillar para esconder al hombre.

Pero aquel hombre, con el que cohabita el Logos, no altera su aspecto, no se transforma, tiene la forma del Logos, es semejante a Dios, es bello, no se adorna. Es la belleza verdadera y, en efecto, es Dios; aquel hombre se vuelve Dios, porque Dios lo quiere.

Bien dice Heráclito: "Los hombres son dioses, los dioses son hombres, porque la razón es la misma". El misterio es claro: Dios está en el hombre y el hombre se hace Dios y el mediador cumple la voluntad del padre. Mediador es el Logos, que es común a los dos: hijo de Dios, salvador de los hombres, de Dios siervo, de nosotros pedagogo.

Puesto que la carne es sierva, como lo atestigua Pablo, ¿quién, en justicia, querrá adornar esta sierva, a guisa de mediador? Que la carne tome forma de siervo lo afirma el Apóstol refiriéndose al Señor: "Se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo", llamando esclavo al hombre de carne antes que el Señor se hiciera esclavo y se encarnase.

Pero Dios mismo, padeciendo en la carne, liberó la carne de la corrupción y después de haberla alejado de la esclavitud portadora de muerte y amargura, la revistió de inmortalidad, dándole este santo ornamento de eternidad: la inmortalidad.

Hay también otra belleza en los hombres: la caridad. "La caridad, dice el Apóstol, es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe". Es vanagloria la virtud que tiene la apariencia de lo superfluo e innecesario. Por eso agrega: "No es indecorosa". Indecorosa es una apariencia extraña y no según la naturaleza. La simulación es extraña, como lo explica claramente el Apóstol cuando dice: "No busca su interés". En efecto, la verdad llama natural lo que le es propio, en cambio, la ambición busca lo ajeno, estando fuera de Dios, del Logos y de la caridad.

Que el Señor mismo fuese desagradable en su aspecto lo atestigua el Espíritu por boca del profeta Isaías: "No tenía apariencia ni presencia (le vimos) y no tenía aspecto que pudiésemos estimar". Sin embargo, ¿quién mejor que el Señor? No la belleza engañosa de la carne, sino la verdadera belleza del alma y del cuerpo Él nos hizo ver, mostrando la benevolencia del alma y la inmortalidad de la carne.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*.

ORÍGENES

6. LA SABIDURÍA GRIEGA Y EL MENSAJE CRISTIANO

6.1 La "sabiduría de Dios" y la "necedad" de este mundo

Celso sentó como cosa dicha por muchos cristianos: "Mala es la sabiduría de la vida; buena la necedad (o locura)". A esto hay que decir que falsea la palabra divina al no citar el texto tal como se encuentra en Pablo que dice: "Si alguno se imagina entre vosotros ser sabio en este mundo, hágase necio para venir a ser sabio; porque la sabiduría de este mundo es necedad para Dios" (1*Co* 3, 18-19). Por donde se ve que el Apóstol no dice lisamente que "la sabiduría sea necedad delante de Dios", sino, "la sabiduría de este mundo"; ni tampoco: "Si alguno se imagina entre vosotros ser sabio, hágase sin más necio, sino hágase necio en este mundo para venir a ser sabio". Ahora bien, llamamos sabiduría de este mundo, que, según las Escrituras, es destruida por Dios, a toda falsa filosofía; y decimos buena la necesidad, no así absolutamente, sino cuando uno se hace necio para este siglo. Es como si dijéramos que un platónico, que cree en la inmortalidad del alma y en lo que se dice de su reencarnación, acepta una necesidad respecto a los estoicos, que se mofan de semejantes creencias; o de los peripatéticos, que no se cansan de hablar de los gorjeos de Platón; o de los epicúreos, que tachan de supersticiosos a los que introducen una providencia o atribuyen a Dios el gobierno del universo. Pero hay que añadir a todo esto que, según el beneplácito del Logos mismo, va mucha diferencia entre aceptar nuestros dogmas por razón y sabiduría o por desnuda fe; esto sólo por accidente lo quiso el Logos, a fin de no dejar de todo punto desamparados a los hombres, como lo pone de manifiesto Pablo, discípulo genuino de Jesús, diciendo: "Ya que el mundo no conoció, por la sabiduría, a Dios en la sabiduría de Dios, plúgole a Dios salvar a los creyentes por la necedad de la predicación" (1*Co* 1, 21). Por aquí se pone evidentemente de manifiesto que debiera haberse conocido a Dios por la sabiduría de Dios; mas, como no sucedió así, plúgole a Dios, como segundo remedio, salvar a los creyentes, no simplemente por medio de la necedad, sino por la necedad en cuanto tiene por objeto la predicación. Se ve, efectivamente, al punto que predicar a Jesús como Mesías crucificado es la necedad de la predicación, como se dio bien de ello cuenta Pablo cuando dijo: "Nosotros empero, predicamos a Jesús, Mesías crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los griegos; mas para los llamados mismos, judíos y griegos, el Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios" (1*Co* 1, 23-24).

Tomado de: ORÍGENES. *Contra Celso*, I, 13.
Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967.

6.2 Dios trasciende la capacidad de comprensión propia del hombre

Refutada, pues, en cuanto nos ha sido posible, toda interpretación que tiende a sugerir algo corpóreo de Dios, decimos que en su realidad Dios es incompresible e inescrutable. Pues sea lo que sea lo que podamos pensar o entender de Dios, debemos creer que Él es con mucho superior a cuento de Él pensamos. En efecto, si nos encontramos con una persona que apenas puede percibir una chispa de luz o claridad de un foco muy tenue, y queremos dar a entender la luminosidad y esplendor del sol, a quien así es incapaz de percibir más intensidad de luz de a que hemos dicho, ¿no nos vemos preciados a declararle que el esplendor del sol es incomparablemente e inefablemente superior a la luz que él ve? De la misma manera, cuando nuestra mente está encerrada dentro de las angustias de la carne y de la sangre y se vuelve más tarda y obtusa por ese contacto con la materia, aunque en parangón con la naturaleza corpórea sea muy superior, sin embargo, cuando tiende hacia las realidades incorpóreas y pretende contemplarlas, apenas llega a alcanzar la intensidad de una chispa o de una linterna. Ahora bien, ¿qué hay entre las realidades intelectuales, es decir, incorpóreas, que sea tan incomprensible e inefablemente excelente como Dios? Su naturaleza no puede ser comprendida ni contemplada por mente humana alguna, aun la más pura y límpida.

No parecerá fuera de propósito si, para hacer esto más evidente, echamos mano de otra comparación. Sucede que no pueden nuestros ojos contemplar la naturaleza misma de la luz, esto es, la naturaleza del sol, pero al ver su esplendor y sus rayos que se difunden por las ventanas o por cualquier otro sitio por donde penetra la luz, podemos imaginar la intensidad del principio y fuente de la luz material. Pues así, las obras de la Providencia divina y el arte que se recibe en nuestro universo, vienen a ser como los rayos que emite la naturaleza de Dios. Por tanto, ya que nuestra mente no es capaz por sí misma de concebir a Dios como es, por la belleza de sus obras y la magnificencia de sus criaturas viene en conocimiento del padre del universo.

Así, pues, no hay que pensar que Dios sea cuerpo o algo en el cuerpo, sino una naturaleza intelectual simple, que no admite nada que se le pueda añadir, de suerte que no se piense que hay en él algo de mayor o menor perfección, sino que es en absoluto sentido mónada, y, por decirlo así, éneada y fuente de donde mana toda naturaleza intelectual y toda inteligencia.

Tomado de: ORÍGENES. *Sobre los principios*, I, 5-6.
En: *Los filósofos medievales* I. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979.

6.3 El mundo de las ideas platónicas incluido y trasfigurado en la sabiduría de Dios

Pero en este punto la inteligencia humana viene a menos, obligándose a preguntar cómo se puede explicar que, desde el momento en que Dios ha existido siempre, también las criaturas siempre han existido; y que existen, por decirlo así, sin tener inicio, aquellas criaturas que, sin duda, debemos creer que fueron creadas y hechas por Dios. Puesto que aquí contrastan entre ellas las ideas de los hombres, en cuanto por ambas partes se oponen y contrastan conceptos muy válidos que buscan llevar de su parte aquel que las considera, he ahí cuanto, según la limitadísima capacidad de nuestra inteligencia, nos viene en mente, y que puede ser declarado sin ningún peligro por la fe. Dios siempre ha sido Padre, teniendo siempre al Hijo unigénito que, según lo que antes expusimos, es llamado también sabiduría: ésta es la sabiduría de la cual Dios disfrutaba siempre cuando creó el mundo (*Pr* 8, 30s), por lo cual se entiende también que Dios siempre se alegra. Pues bien, en esta sabiduría, que estaba siempre con el Padre, estaba contenida, preordenada bajo forma de ideas, la creación, a tal punto que no ha habido momento en que la idea de lo que sería creado no estuviera en la sabiduría.

Me parece que tal vez de este modo nosotros, con los límites de nuestra pobreza, podemos pensar sobre Dios de manera ortodoxa, puesto que no decimos las criaturas increadas y coeternas con Dios, y de otra parte ni siquiera que Dios, no habiendo hecho antes nada bueno, haya comenzado a obrar a causa de un cambio, desde el momento que es verdad cuanto está escrito: "Todo lo ha hecho con sabiduría" (*Sal* 103, 24). Y si todo fue hecho con sabiduría, puesto que la sabiduría ha existido desde siempre, preconstituidos bajo la forma de ideas siempre existían en la sabiduría los seres que sucesivamente serían creados también según la sustancia. Creo que pensando precisamente en esto Salomón dice en el *Eclesiastés*: "Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará. Nada nuevo hay bajo el sol. Si hay algo de que se diga: 'Mira, eso sí que es nuevo', aun eso ya sucedía en los siglos que nos precedieron" (*Eclesiastés* 1, 9ss). Por tanto, si todo cuanto existe bajo el sol ya existía en los siglos que nos precedieron, puesto que nada nuevo hay bajo el sol, sin duda siempre han existido todas las cosas, los géneros y las especies, y se podría decir también lo que numéricamente es uno.

ORÍGENES, *Los Principios*, libro I, 4, 4-5;

7. LA APOCATÁSTASIS

El final o consumación parece ser una indicación de la perfección y la terminación de las cosas. Esto nos recuerda aquí, que si hay alguien lleno con el deseo de lectu-

ra y de entendimiento de asuntos de tal dificultad e importancia, debería llevar a su esfuerzo un entendimiento perfecto e instruido, que no sea quizás, si no ha tenido experiencia en cuestiones de esta clase, puedan parecerlas vanas y superfluas [...].

[...] El fin del mundo, entonces, y la consumación final, ocurrirá cuando cada uno sea sometido al castigo por sus pecados; un tiempo que sólo Dios conoce, cuando Él otorgará a cada uno lo que se merece. Pensamos, en verdad, que la bondad de Dios en Cristo, llevará a todas sus criaturas a un final; hasta sus enemigos serán conquistados y sometidos. Porque la santa Escritura dice: "El Señor dijo a mi Señor: siéntate a mi diestra, en tanto que pongo tus enemigos por estrado de tus pies" (*Sal* 110, 1; *Hb* 1, 13). Y si el significado de la lengua del profeta es aquí menos claro, podemos averiguarlo del apóstol Pablo, que habla más abiertamente así: "Porque es necesario que él reine, hasta poner a todos sus enemigos debajo de sus pies" (*1Co* 15, 25). Pero si hasta esta innegable declaración del apóstol no nos informa suficientemente sobre lo que significa "poner sus enemigos bajo sus pies", escuchemos lo que dice en las palabras siguientes: "Todos sus enemigos debajo de sus pies"¿Qué es entonces, este "poner bajo" por el que todas las cosas se someterán a Cristo?

Pienso que éste es el mismo sometimiento por el que también nosotros deseamos someternos a Él, por el cual también los apóstoles fueron sometidos, así como todos los santos que han sido seguidores de Cristo. Porque el nombre "sometimiento", por el cual nos sometemos a Cristo, indica la salvación que proviene de él y que pertenece a sus siervos, según la declaración de David: "En Dios solamente está sometida mi alma: de Él viene mi salvación" (*Sal* 62, 1).

Sabiendo, entonces, que tal es el final, cuando todos sus enemigos serán sometidos a Cristo, cuando la muerte, el último enemigo, será destruida, y cuando el reino sea entregado por Cristo (a quien todas las cosas estás sometidas) a Dios Padre; contemplemos, digo, desde el final, el comienzo de las cosas.

Porque el final es siempre como el principio; y, por tanto, como hay un fin de todas las cosas, debemos entender que hubo un principio; y así como hay un final de muchas cosas, así brotan de un principio muchas diferencias y variedades, que una vez más, por la bondad de Dios, por el sometimiento a Cristo y por la unidad del Espíritu Santo, son llamadas a un final, que es como el principio [...].

[...] Pero ya que Pablo dice que ciertas cosas son visibles y temporales, y otras invisibles y eternas, nos ponemos a inquirir cómo son esas cosas que se ven y son temporales, si porque allí no habrá nada en absoluto después de los períodos del mundo venidero, en el que la dispersión y separación del principio sufren un proceso de restauración hacia el único y mismo final y semejanza; o porque, mientras la forma de las cosas que pasan, su naturaleza esencial no estará sometida a ninguna corrupción. Y Pablo parece confirmar la última idea, cuando dice: "La apariencia de

este mundo se pasa" (1Co 7, 31). David también parece afirmar lo mismo en las palabras: "Los cielos son obra de tus manos. Ellos perecerán, y tú permanecerás; y todos ellos como un vestido se envejecerán, como una ropa de vestir los mudarás, y serán mudados" (*Sal* 102, 25-26). Porque si el cielo ha de ser cambiado, sin duda el que es cambiado no fallece, y si la apariencia del mundo pasa, no es en ningún caso una aniquilación o destrucción de la sustancia material lo que ha de tener lugar, sino una especie de cambio de cualidad y la transformación de su apariencia. Isaías también, al declarar proféticamente que habrá un cielo nuevo y una tierra nueva, indudablemente sugiere una idea similar. Para esta renovación del cielo y de la tierra, y esta transmutación de la forma del mundo presente, y este cambio de los cielos indudablemente serán preparados para los que andan a lo largo de aquel camino que hemos indicado y que tienden a la meta de la felicidad, de la cual se dice que hasta los mismos enemigos serán sujetados, y Dios será "todo en todos" (1Co 15, 28).

Y si alguien se imagina que al final lo material, es decir, la naturaleza corpórea, será completamente destruida, no puede en muchos sentidos entender mi idea, cómo los seres tan numerosos y poderosos son capaces de vivir y existir sin cuerpos, ya que esto es solamente un atributo de la naturaleza divina, o sea, del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo. Existir sin ninguna sustancia material y sin participar en ningún grado de corporalidad.

Otro, quizás, puede decir que en el final cada sustancia corporal será tan pura y refinada como el éter, de una pureza y claridad celeste. Sin embargo, cómo será todo esto sólo es conocido con certeza por Dios

Tomado de: ORÍGENES. *Tratado de los Principios* I, 6, 1-4.
En: *Lo mejor de Orígenes*. Clie, Barcelona, 2002.

Capítulo XXI

LAS TRES LUMINARIAS DE CAPADOCIA Y LAS GRANDES FIGURAS: EL PSEUDO-DIONISIO, MÁXIMO EL CONFESOR Y JUAN DAMASCENO

I. *La edad de oro de la Patrística y el concilio de Nicea*

√ La promulgación del edicto de Constantino en el año 313 permite a la religión cristiana manifestarse públicamente saliendo de la clandestinidad. Esto influyó también en la reflexión teológica que al tiempo que continuaba midiéndose con la filosofía y las disciplinas profanas, registraba el enardecimiento de los debates y las polémicas sobre el contenido de la doctrina.

El Edicto de Milán → § 1

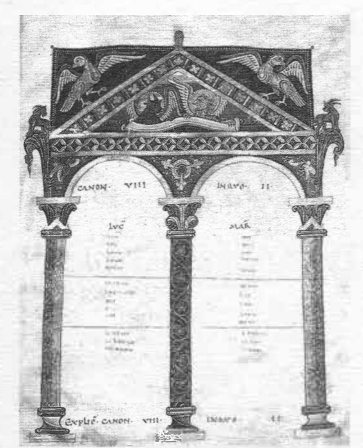
√ Si el acontecimiento principal del s. IV fue el concilio de Nicea (325) que fijó el "Credo", es decir, el símbolo de la fe de los cristianos, el acontecimiento más significativo fue el intento de recuperar la cultura clásica al interior de la fe.

El concilio de Nicea (325) → § 2

1. El edicto de Milán y las disputas teológicas

El año 313 marca un giro decisivo: Constantino promulga el edicto de Milán con el que sanciona la libertad de culto y busca el favor de los cristianos. Cesan las persecuciones y el pensamiento cristiano se encamina a hacerse soberano. En el transcurso del s. IV y en la primera mitad del s. V la dogmática cristiana tomó forma definitiva en medio de encendidísimos debates que concluyeron en algunos concilios que pusieron piedras miliares en la historia de la Iglesia como los de Nicea (325), Éfeso (431), Calcedonia (451).

Recordemos los siguientes teólogos que descollaron en este período por su ingenio y cultura.



Una página de los *Cánones de las Concordancias de los Evangelistas* de Eusebio (de un códice de los siglos X-XI, conservado en la Biblioteca Queriniana de Brescia).

Eusebio de Cesarea (263-340) escribió una *Historia de la Iglesia* que va desde el 324 y defendió esforzadamente a Orígenes; en su *Preparación evangélica* muestra muchas simpatías por el platonismo hasta llegar a considerar a Platón de acuerdo con Moisés.

Arrio, nacido en Libia en el 256 y muerto en el 336, sostuvo que el Hijo de Dios fue creado del no-ser como todo lo demás y por consiguiente encendió la gran disputa trinitaria que llevó al concilio de Nicea.

Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa son los hombres de relieve desde el punto de vista cultural Nemesio de Emesa (s. IV – V) es autor de un tratado *sobre la naturleza del hombre* y filosófico y de ellos se hablará más adelante.

Recordemos finalmente a Sinesio de Cirene (370-413) que se formó en la última Escuela platónica de Alejandría y que llegó a ser obispo de Tolemaida.

2. El concilio de Nicea y la fijación del "Credo"

El principal acontecimiento de este período es el concilio de Nicea del 325, al que hemos aludido ya en repetidas ocasiones, del que nació el símbolo de la fe, es decir, el "Credo" de todos aquellos que se reconocen como cristianos.



El primer concilio ecuménico (Nicea, 325) en el que se condena al arrianismo: el icono del monasterio griego Metamorphosis representa Arrio sometido por la unidad de la fe del concilio ecuménico.

He aquí los puntos centrales del gran Símbolo de Nicea:

Creemos en un solo Dios Omnipotente (*pantockrátor = omnipotens*), creador (*poietés = factor*) de todo lo visible y lo invisible. Y en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido (*genethéis = natus*) del Padre, o sea de la sustancia (*ousía = substantia*) del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado (*genetheis = genitus*), no creado (*poithéis = factus*) consustancial (*homooúsios = consubstatialis*) al Padre, por el cual todas las cosas fueron creadas (*eghéneto = facta sunt*) las del cielo y las de la tierra; por nosotros y por nuestra salvación bajó, se encarnó por obra del Espíritu Santo [...] y resucitó al tercer día, subió al cielo y vendrá a juzgar a vivos y muertos [...] Creo en el Espíritu Santo.

Faltan aún la adquisición del concepto de *Persona* y la profundización de las relaciones de las tres Personas (*hypostáseis = personae*) que se adquirirán posteriormente y de lo que hablaremos cuando se hable de san Agustín.

II. *Gregorio de Nisa y los Padres Capadocios*

√ Tres son los puntos principales del pensamiento de Gregorio de Nisa (335-394), el mayor de las luminarias de Capadocia:

1) la prevalencia del mundo inteligible sobre el sensible, que es concebido como producto de cualidad y de fuerzas incorpóreas (color, forma, extensión, etc.);

Gregorio de Nisa → § 1-4

2) la antropología fundada no sobre la semejanza del hombre con el cosmos, sino sobre la semejanza entre el hombre y Dios;
3) la posibilidad de acceso a Dios con la remoción de todo lo carnal y pasional que nos separa de Él.

1. La recuperación de la cultura clásica al interior de la fe

En la historia de las ideas filosóficas interesa sobre todo, entre los teólogos mencionados arriba, Gregorio de Nisa que, junto con su hermano Basilio de Cesarea (331-379) y con Gregorio de Nacianzo (330-390) retomó la herencia griega con mayor consistencia y conciencia que sus predecesores.

Werner Jaeger escribe sobre este tema: "Orígenes y Clemente se habían movido por el camino de altas reflexiones pero se necesitaba mucho más. Ciertamente Orígenes había dado a la religión cristiana su teología en el espíritu de la tradición filosófica griega, pero lo que los Padres Capadocios tenían en la mira de su pensamiento era una *cultura cristiana total*. Ellos tenían, para esta empresa, el apoyo de una vasta cultura que se evidencia en cada parte de sus escritos. A pesar de sus convicciones religiosas que se oponían a una revancha de la religión griega, que en ese tiempo era solicitada por poderosas fuerzas del Estado (piénsese en las tomas de posición del emperador Juliano), no ocultaban su aprecio por la herencia cultural de la antigua Grecia.

Así encontramos una clara línea de demarcación entre religión griega y cultura griega. Ellos dan vida a una nueva forma y en distinto nivel, a la relación positiva y productiva, sin duda, entre cristianismo y helenismo que ya encontramos en Orígenes. No es exagerado hablar en este caso de una especie de *Neoclasicismo cristiano* que es mucho más que un hecho simplemente formal. Por obra suya el cristianismo se erige ahora como heredero de todo lo que parecía digno de supervivencia en la tradición griega. Por eso no solo se fortalece a sí mismo y su posición en el mundo civil, sino que salva y da vida a un patrimonio cultural que en gran parte había llegado a ser una forma vacía y artificial de una tradición clásica que ahora se había endurecido, sobre todo en las Escuelas de retórica de aquel tiempo. Mucho se ha hablado de los varios renacimientos que la cultura clásica, tanto griega como romana, ha conocido en el curso de la historia en Oriente y en Occidente. Pero se ha prestado poca atención al hecho que *en el siglo cuarto, la edad de los grandes Padres de la Iglesia, tenemos un verdadero y propio renacimiento*, que dio a la literatura greco-romana algunas de las mayores personalidades, que han ejercido una influencia duradera en la historia y en la cultura de la edad tardía hasta nuestros días. La diferencia entre el espíritu griego y el romano se caracteriza bien por el hecho que el Occidente latino tiene a su Agustín mientras que el Oriente griego produjo mediante los Padres Capadocios una nueva cultura".

La tesis de Jaeger (que nos ha dado una impresionante edición crítica de las obras de Gregorio de Nisa) tiene mucho de verdad y tiene el mérito de releer a los Capadocios desde una óptica nueva y fecunda. Sin embargo, esta recuperación de la cultura clásica se soluciona con *un aumento de los espacios de la razón al interior de la fe, sin ninguna reducción de la razón a la dimensión mundana*. Gregorio de Nisa es categórico: "Usamos la Escritura santa como regla y ley de toda doctrina". La cultura profana es "estéril, porque cuando ha concebido no lleva a cabo el parto [...]. Aun si tales doctrinas no siempre son del todo vanas e informes, sucede que abortan antes de llegar a la luz del conocimiento de Dios". La

filosofía griega es útil pero si se la purifica: "La filosofía moral y la filosofía física podrían realmente favorecer una vida espiritual auténtica, en caso de que lográramos purificar sus datos doctrinales de las desfiguraciones de los errores profanos".

El *gran discurso catequético* que es la obra teológica de mayor importancia del Niceno, constituye la primera síntesis orgánica de los dogmas cristianos razonada ampliamente y bastante bien construida. Permaneció por mucho tiempo como un modelo.

Señalamos tres temas de particular interés filosófico y moral entre los diversos temas que se encuentran en las obras del Niceno.

2. Realidad inteligible y mundo sensible

El Niceno distingue platónicamente la realidad del mundo inteligible y mundo sensible y corpóreo. Pero el mundo sensible resulta casi vaciado de su materialidad neoplatónica, siendo concebido como producto de cualidades y fuerzas incorpóreas como se lee en el *De opificio hominis*:

Como no hay cuerpo que no tenga color, forma, resistencia, extensión, peso y otras cualidades restantes –cada una de las cuales no es cuerpo, según el carácter particular– así, por el contrario, *dondequiera que concurran las cosas susodichas se realiza la existencia de un cuerpo*. Pero si el conocimiento de estas cualidades es inteligible y si la Divinidad es también ella inteligible por naturaleza, *no es inverosímil que en la naturaleza incorpórea puedan subsistir estos principios inteligibles para la génesis de los cuerpos, haciendo la naturaleza inteligible que fluyan las fuerzas espirituales y que el encuentro entre ellas lleve la naturaleza material a su nacimiento.*

3. La doctrina sobre el hombre

Otra idea de Gregorio Niceno sobre el hombre es importante. Decir, como los dijeron los filósofos griegos, que el hombre es un "microcosmos" es decir algo muy inadecuado. *El hombre es mucho más.* He aquí las mismas palabras de Gregorio que se leen en el libro *Creación del hombre*: "Los filósofos paganos imaginaron cosas mezquinas e indignas de la magnificencia del hombre en el intento de realzar el momento humano; dijeron, en efecto, que el hombre es un microcosmos compuesto de los mismos elementos del todo y con este espléndido nombre quisieron elogiar la naturaleza, olvidando que de este modo volvían al hombre semejante a las características propias del mosquito y del ratón; Efectivamente en ellos también se da la mezcla de los cuatro elementos [...]. ¿Qué grandeza tiene el hombre si lo consideramos figura y semejanza del cosmos? ¿De este cielo

que nos rodea, de la tierra que cambia, de todas las cosas comprendidos en ellos y que pasan con lo que los rodea? ¿Según la Iglesia, en qué consiste la grandeza del hombre? No en la semejanza con el cosmos sino en el *ser imagen del Creador de nuestra naturaleza*".

El alma y el cuerpo del hombre son creados simultáneamente, el alma sobrevive y la resurrección reconstruye la unión. Gregorio retoma de Orígenes la idea de la apocatástasis, es decir, de la reconstitución de todas las cosas como eran en el origen: también los malvados, luego de haber sufrido las penas purificadoras, volverán al estado original (todos nos salvaremos)

4. La ascensión a Dios

Finalmente, encontramos en Gregorio una versión cristiana de la subida hacia Dios que se realiza mediante la remoción de lo que nos separa de Él:

"La divinidad es pureza, liberación de las pasiones y remoción de todo mal: si todo esto está en ustedes, Dios está realmente en ustedes. Si su pensamiento está libre de todo mal, liberado de las pasiones, limpio de toda impureza, ustedes son bienaventurados, porque ven claro, porque, estando purificados ustedes mismos, perciben lo que es invisible a quienes no están purificados y una vez removida la oscuridad carnal de los ojos de su alma, verán claramente la visión feliz".

Teófilo de Antioquía decía: "Muéstrame a tu hombre, yo te mostraré a mi Dios", y Gregorio de Nisa, profundizando este concepto, lo lleva a la perfecta formulación con esta afirmación que lo sella de manera llena de sentido: "La medida con la que ustedes pueden conocer a Dios, son ustedes mismos". [Texto 1]

III. *Pseudo-Dionisio el Areopagita*

√ Entre los s. V y VI vivió el autor de un *Corpus* de escritos llegados bajo el nombre de Dionisio el Areopagita, quien intenta una interpretación del pensamiento cristiano con base en la filosofía de Proclo.

Pseudo-Dionisio, el Areopagita → § 1

La nota característica del pensamiento de Dionisio es la introducción de la llamada teología *apofática* (negativa), que afirma que la absoluta trascendencia de Dios respecto del mundo impide que se le designe con algún nombre, ni siquiera filosófico, dado que todo término designa

una realidad finita. Queda, pues, designarlo con una serie de negaciones (decir lo que no es y no lo que es) o incluso con el silencio místico.

1. Formulación de la teología apofática

Entre los s. V y VI vivió el autor a quien se llama Pseudo-Dionisio el Areopagita y que luego fue identificado con el Dionisio a quien Pablo convirtió con su discurso en el Areópago. Bajo su nombre, nos ha llegado un *Corpus* de escritos (*La jerarquía celeste*, *La jerarquía eclesiástica*, *Los Nombres divinos*, *Teología mística*, *Cartas*) que tuvo gran éxito en el Medioevo (la misma estructura jerárquica del *Paraíso* de Dante resulta influenciada por la concepción jerárquica de la realidad de Dionisio).

Dionisio propone de nuevo en términos cristianos el neoplatonismo, sobre todo como se había configurado en la formulación que le había dado Proclo.

Pero lo que sobresale sobre todo en este *Corpus*, que contiene muchas concepciones bastante sugestivas, es la formulación de la teología "apofática" (o negativa). Dios puede ser designado con muchos nombres tomados de las cosas sensibles y entendidos en un sentido traslaticio, en cuanto él es la causa de todo; Dios también puede ser designado de manera menos inadecuada con nombres tomados de la realidad inteligible como "bello" y "belleza", "amor" y "amado", "bien" y "bondad" y así sucesivamente; pero aún mejor Dios puede ser designado *negando de él todo atributo en cuanto Él es superior a todos, es el supraesente" y , por lo mismo, el silencio y las tinieblas expresan mejor esta realidad supraesencial que la palabra y la luz intelectual.*

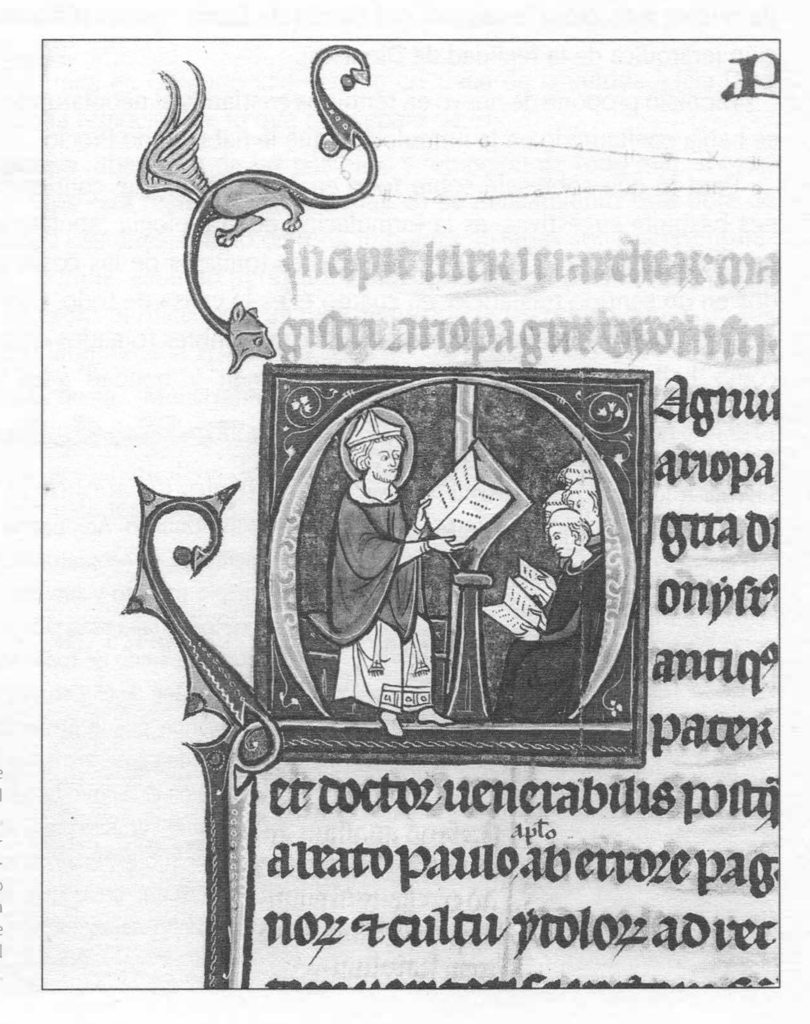
He aquí la página más significativa de la *Teología mística*:

La Causa buena de todas las cosas se puede expresar con muchas palabras y con pocas, *pero también con la ausencia absoluta de palabras*; en efecto, no hay palabra ni inteligencia para expresarla, *porque está puesta suprasustancialmente más allá de todas*

Teología apofática. La teología del Pseudo-Donisio Areopagita se inspira fuertemente en el neoplatonismo, para el cual el Principio primero y supremo del Uno está por sobre todas las cosas, absolutamente trascendente y separado de todas las otras realidades que proceden de él. Esto implica que cualquier nombre que puede atribuírsele a Dios resulta profundamente inadecuado: es mejor decir lo que Dios *no es*, que lo que *es*; en otras palabras, es más correcto predicar de Dios atributos negativos (no-generado, incorruptible, inmóvil, incausado, etc.), que atributos positivos (bueno, bello, santo, etc.).

las cosas y se revela verdaderamente y sin velo solo a quienes trascienden todas las cosas impuras y puras y superan toda la subida de todas las cumbres sagradas y abandonan todas las luces divinas y los sonidos y los discursos celestes y *penetran en la neblina en donde reside en verdad, como dice la* Escritura, *Aquel que está más allá de todo.*

El hombre, trascendiendo todo lo que es sensible y también lo que es inteligible e inteligente, puede adherir a "aquel que es completamente impalpable e invisible", y pertenecer por completo a "aquel que lo trasciende todo y a ningún otro, mediante la inactividad del conocimiento" y llegar a ser capaz de "conocer más allá de la inteligencia con el no conocer nada". |Textos 2|



Miniatura (tomada de la primera página del Códice urbinate lat. 62, conservado en la Biblioteca Vaticana) que representa a Pseudo-Dionisio Areopagita, filósofo de la antigüedad tardía, que tuvo gran influencia en el pensamiento medieval.

IV. *Máximo el Confesor y la última gran batalla cristológica*

√ La filosofía de Máximo el Confesor (579/80-662) está orientada sobre todo a la tematización del papel central de Cristo y a la defensa del dogma de la presencia en él de dos voluntades, la humana y la divina: por lo tanto, Cristo puede considerarse verdadero hombre y verdadero Dios, a diferencia de lo que afirmaban los monoenergetistas (que pensaban que en Cristo existía solo una energía divina) y los monotelitas (que pensaban que en Cristo existía solo la voluntad divina).

La defensa del dogma cristológico → § 1

1. Afirmación del dogma de Cristo "verdadero Dios y verdadero hombre"

Máximo vivió del 579/80 al 662 y representa la última gran voz original de la Patrística griega. Recordemos entre sus obras la poderosa *Ambigua*, traducida al latín por Escoto Eriúgena, que discute pasajes difíciles del Pseudo-Dionisio y de Gregorio de Nisa; las *Cuestiones a Talasio*, los sugestivos *Pensamientos sobre el amor*, también *Pensamientos sobre el conocimiento de Dios y sobre Cristo*, el *Libro ascético*; *Interpretación del Padre nuestro*, la *Disputa con Pirro*, la *Mistagogia*, numerosos *Opúsculos teológicos* y varias *Cartas*.

Máximo es importante tanto por el aspecto filosófico (presenta una forma de neoplatonismo repensado con detenimiento, en función de la teología cristiana) como por el aspecto teológico y en particular por su cristología.

Es importante sobre todo por la batalla que condujo con energía contra las últimas doctrinas que acechaban el dogma cristológico sancionado por el concilio de Calcedonia. En efecto, se había difundido doctrinas que sostenían que en Cristo existe una sola energía (monoenergismo) y una sola voluntad (monotelismo) de naturaleza divina. Eran formas de cripto-monofisismo. Máximo las refutó, demostrando, con eficacia y gran tenacidad, que en Cristo hay *dos actividades y dos voluntades: la divina y la humana* y logró llevar a la victoria la tesis de *Cristo verdadero Dios y verdadero hombre*. Pagó con grandes sufrimientos su batalla: le fue cortada la lengua, le amputaron la mano derecha y fue enviado al exilio. Por esto fue llamado el "Confesor" es decir "Testigo" de la verdadera fe en Cristo, al que él llamó "el más fuerte de todos porque es la Verdad y se llama así".

El núcleo esencial del pensamiento de Máximo está en la tematización del papel central de la persona de Cristo desde un punto de vista tanto antropológico, metafísico, ontológico, como cosmológico, en un osado entrecruzamiento de planos en el que convergen y se funden sus concepciones antropocéntricas, teocéntricas y cristocéntricas.

En un célebre pasaje de las *Ambigua*, que influyó profundamente sobre Escoto Eriúgena, Máximo presentó cinco distinciones fundamentales de la realidad: entre Dios y la criatura, entre el mundo inteligible y el sensible, entre cielo y tierra, entre Paraíso y mundo habitado, entre hombre y mujer. Partiendo de la posición central del hombre, que es imagen de Dios y al mismo tiempo microcosmos, y por lo tanto un anillo privilegiado de unión de todos los seres, Máximo explicó la tarea de unificación universal, confiada por Dios al hombre; fracasada a causa del pecado original, fue realizada por el Verbo, en quien la naturaleza humana y divina están unidas sin mezcla.

He aquí el pasaje:

"Pues porque el hombre, luego de ser creado, no se movió naturalmente hacia lo inmóvil, como a su Principio (entiendo decir Dios) sino que se dirigió, contra la naturaleza, voluntariamente, de modo irracional, hacia lo que está por debajo, sobre lo qué, por orden divina, debía mandar [...] y así poco faltó para que de nuevo miserablemente corriera el peligro de hundirse en el no-ser, por eso las naturalezas se transformaron [...]. Y Dios se hizo hombre para salvar al hombre perdido, habiendo unificado en sí las partes dispersas de la naturaleza en su totalidad y las formas universales de los particulares, de quien debía surgir por naturaleza la unión de lo que estaba dividido [...]. Y así realizó el gran proyecto del Padre, habiendo recapitulado en Sí lo que está en el cielo y en la tierra, en quien todo ha sido creado".

A partir de la concepción del Confesor, según la cual todo ha sido recapitulado en Cristo, en quien y por quien todo existe, el más grande estudioso de Máximo (Urs von Balthasar) describió la existencia humana como un acto litúrgico, ofrecimiento, adoración, transfiguración en un templo que tiene como nave el cosmos entero, es decir, una "liturgia cósmica".

V. Juan Damasceno

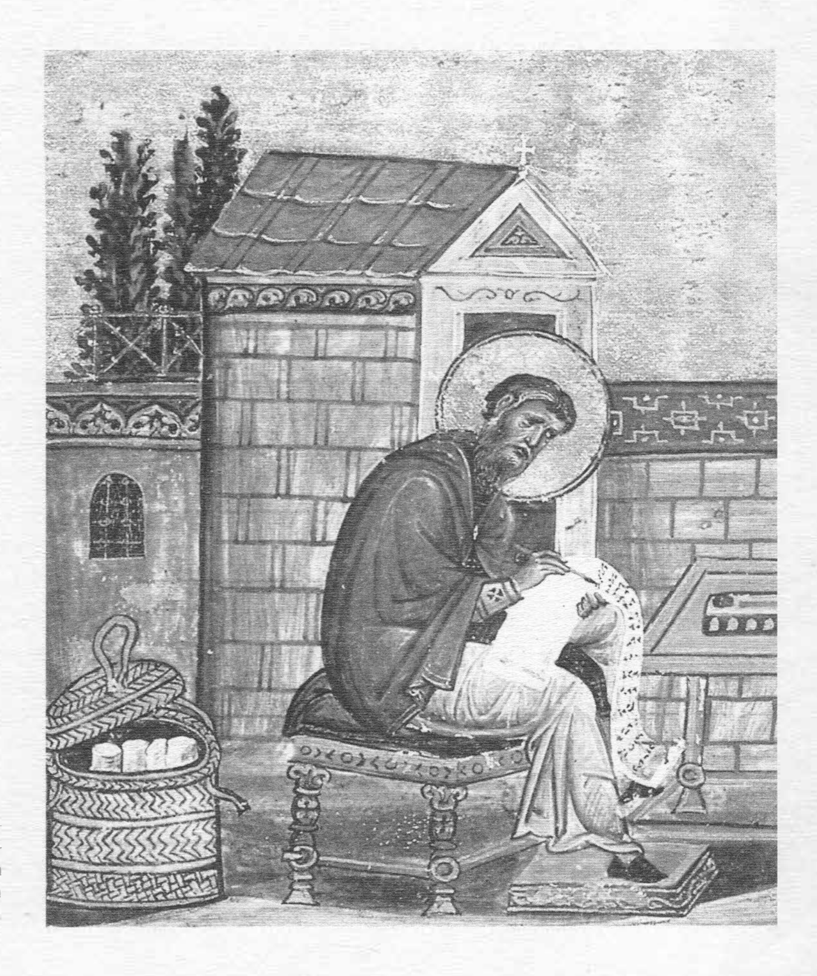
La recuperación de Aristóteles → § 1

√ Juan Damasceno (primera mitad del s. VII) tomó, a diferencia de los otros Padres, elementos filosóficos también de Aristóteles y no solo de Platón.

Damasceno gozó en Oriente de una autoridad igual a la de Santo Tomás de Aquino en Occidente.

1. Recuperación de la filosofía aristotélica

Con Juan Damasceno, activo en la primera mitad del s. VIII, se cierra el período de la patrística griega. Juan no es una mente especulativa original sino un gran sistematizador. Su obra llamada *Fuente del conocimiento*, subdividida en una parte filosófica que contiene la historia de las herejías y una teológico-doctrinal, constituyó un punto de referencia por largo tiempo. La tercera parte, traducida al latín por Burgundio de Pisa, hacia la mitad del s. XII, con el título *De fide orthodoxa*, constituyó un modelo para las sistematizaciones escolásticas. Juan Damasceno, contrariamente a la mayoría de los Padres griegos, que habían tomado sus instrumentos conceptuales de Platón y del Platonismo, se apoyó en la filosofía de Aristóteles. En Oriente, él gozó de una autoridad que puede incluso parangonarse con la de Santo Tomás en Occidente.



Juan Damasceno componiendo un sermón. Miniatura del s. XI conservada en la Biblioteca Apostólica Vaticana.

GREGORIO DE NISA

1. LOS DOS PLANOS DE LA REALIDAD: SENSIBLE Y SUPRASENSIBLE

Gregorio utiliza la distinción platónica de los dos planos de la realidad (sensible y suprasensible) para expresar algunas verdades de la fe cristiana. Retoma el concepto de hombre como "microcosmos" en cuanto imagen de Dios que es su Creador.

1.1 Los planos de la realidad: lo suprasensible y lo sensible

Doble es el conocimiento de la realidad, pues la especulación distingue entre lo inteligible y lo sensible. Y aparte de esto, nada en la naturaleza de los seres podría concebirse que quede fuera de esa distinción. Un gran intervalo separa a ambas, de modo que ni la naturaleza sensible puede estar presente en las marcas de la inteligencia, ni ésta en las marcas de aquélla, sino que cada una de ella se caracteriza por cualidades opuestas. Efectivamente, la naturaleza inteligible es algo incorpóreo, impalpable y sin forma, en cambio la naturaleza sensible, como el nombre lo señala cae dentro de la percepción de los sentidos.

Ahora bien, en el propio mundo sensible, a pesar de la gran oposición que se da entre los elementos, la sabiduría que preside al universo ha concebido y acorado cierta armonía mediante los elementos contrarios, y así se origina la consonancia de la creación entera consigo misma, sin que ninguna disonancia natural venga a romper la serie de los acordes. Pues bien, de la misma manera la sabiduría divina hace también que se produzca cierta mezcla y combinación de lo sensible con lo inteligible, para que todo pueda participar por igual en el bien, y ningún ser quede excluido de la naturaleza superior. Por esta razón, el lugar propio de la naturaleza inteligible es la esencia sutil y ágil, que por su situación supramundana y gracias a la peculiaridad de su naturaleza, posee una gran afinidad con lo inteligible. Sin embargo, por obra de una providencia superior, se origina cierta mezcla de lo inteligible con la creación sensible, con el fin de que nada en la creación sea desechado, como dice el Apóstol, ni excluido de la participación divina.

Por esta razón la naturaleza divina da a conocer en el hombre la mezcla de inteligible y de sensible, como enseña el relato de la creación del mundo, pues *tomó Dios* –dice– *polvo de la tierra, plasmó al hombre y con su propio aliento implantó la vida en sus obra*, y así el elemento terrenal sería elevado junto con el divino, y una sola gracia se exten-

dería con igual honor a través de la creación entera, al mezclarse la naturaleza de abajo con la supramundana.

Tomado de: GREGORIO DE NISA. *La Gran Catequesis*, VI, 2-4.
Ciudad Nueva, Madrid 1994².

1.2 El hombre no es sólo microcosmos sino imagen del Creador del cosmos

GREGORIO.– ¿Y de qué manera el mismo argumento, por el cual se cree que Dios exista, demuestra también que exista el alma humana? ¿No son una misma cosa Dios y el alma, de tal manera que, al conceder lo uno, de ninguna manera se llegue a dudar de lo otro?

MACRINIA[1]: Dicen los sabios que el hombre es un pequeño mundo que en sí contiene todos los elementos de que consta y está formado el universo. Si esta opinión es verdadera, según parece, tal vez no tengamos necesidad de otra ayuda para confirmar la opinión que hemos concebido acerca del alma. Estimamos que ella por sí está dotada de naturaleza propia, peculiar, eximia, distinta y diversa del cuerpo que consta de partes densas. Así como, al conocer todo el mundo con el auxilio de los sentidos, esa misma acción y eficiencia de nuestros sentidos nos lleva a la consideración y noción de las cosas, de la opinión y del entendimiento que supera a los sentidos; y el ojo es para nosotros intérprete de la omnipotente sabiduría, que se ve ciertamente en la totalidad de las cosas, y nos indica por sí solo a aquél que por medio de ella (la sabiduría infinita) es el único en comprender y abrazar a todas las cosas; del mismo modo, cuando vemos a ese mundo que hay en nosotros, no tenemos poca ayuda en las cosas que se ven para llegar por conjetura, aun al conocimiento de lo que está oculto. Lo que en sí está oculto y escondido es aquello que es percibido por la mente y la inteligencia, porque carece de forma y escapa a la observación de los sentidos.

Tomado de: GREGORIO DE NISA. *Diálogo sobre el alma y la resurrección*, 4, 3-4.
Trad. de: Luis M., de Cádiz, Apostolado Mariano, Sevilla.

1.3 La grandeza del hombre

Volvamos a las palabras divinas: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". [Los filósofos] paganos "imaginaron cosas mezquinas e indignas de la magnificencia del hombre en el intento de realzar el momento humano; dijeron, en efecto,

[1] Hermana de Gregorio, protagonista con él del diálogo.

que el hombre es un microcosmos compuesto de los mismos elementos del todo y con este espléndido nombre quisieron elogiar la naturaleza, olvidando que de este modo volvían al hombre semejante a las características propias del mosquito y del ratón. Efectivamente en ellos también se da la mezcla de los cuatro elementos, porque ciertamente en los seres animales se ve una parte más o menos grande de cada uno de los elementos, sin los cuales cualquier ser partícipe de la sensibilidad no tiene naturaleza para subsistir. ¿Qué grandeza tiene el hombre si lo consideramos figura y semejanza del cosmos? ¿De este cielo que nos rodea, de la tierra que cambia, de todas las cosas comprendidas en ellos y que pasan con los que lo rodean?

Según la Iglesia, ¿en qué consiste la grandeza del hombre? No en la semejanza con el cosmos, sino en el ser imagen del Creador de nuestra naturaleza.

GREGORIO DE NISA, *El hombre*

1.4 Todo cuanto es extraño a Dios no entra en la definición del alma

GREGORIO.– Pero yo, habiendo revuelto y repetido en mi interior la definición del alma que ella había dado más arriba, contesté que aquel raciocinio sobre que el alma sea una naturaleza intelectual y que engendra en el instrumento corporal la energía vital para la eficiencia y aplicación de los sentidos, no me había demostrado suficientemente a mí, que consideraba y revolvía en mi ánimo todas esas cosas, los poderes y virtudes que se ven en el alma. Porque nuestra alma no es solamente eficaz y laboriosa acerca de aquella agitación de nuestra mente por la cual percibimos y contemplamos las ciencias, ejecutando tales actividades por medio de aquella fuerza que le es natural y que consta de mente y de inteligencia y además no sólo gobierna únicamente los órganos e instrumentos de los sentidos para su natural eficiencia y operación, sino que se perciben en su naturaleza muchos movimientos de la concupiscencia y muchos movimientos de ira, ya que vemos que en nosotros existen generalmente unos y otros movimientos y observamos que los tales van a parar, en las acciones y eficiencias de ambos, a muchas y variadas diferencias. Pues nos es dado advertir muchas cosas de cuya capacidad de ambición son tales movimientos autores y guías; muchas cosas, además, nacen de la causa excitante de la ira y ninguna de esas cosas son cuerpos; mas lo que es incorpóreo, es intelectual y sólo es percibido por la mente. Efectivamente, la definición expresó que el alma es una cosa intelectual, conocida y comprendida por sola la mente, de modo que de tal raciocinio nazca necesariamente uno de estos dos absurdos: o que la ira y la concupiscencia sean otras almas existentes en nosotros y por lo tanto que, en lugar de un alma sola, conozcamos y advirtamos la existencia de una multitud de almas; o estimemos que ni siquiera sea alma

esa fuerza agitadora e intelectiva de la mente que hay en nosotros. Porque demostrará que todo lo intelectual, lo conocido y comprendido por la sola mente y acomodado igualmente a todos (esos movimientos) es alma, o se eximirá y exceptuará de la propiedad del alma a cada uno de ellos.

MACRINIA.– Este argumento ya ha sido esgrimido por muchos y por consiguiente tú también lo empleas ahora a saber: ¿qué conviene entender por *fuerza de la concupiscencia* la *fuerza excitante de la ira*? ¿Han sido infundidas simultáneamente desde el principio en la naturaleza del alma, como una coesencia o cosubstancia, y han existido en el mismo instante de la creación y constitución de ella (del alma), o son algo distinto de aquélla y nos han sobrevenido con posterioridad?

Todos admiten justamente que (tales movimientos) se perciben en el alma; todavía, sin embargo, no se ha alcanzado la razón plena y perfecta acerca de lo que sea necesario pensar sobre ellos, de modo que se tenga una opinión firme acerca de los mismos; antes al contrario, el vulgo permanece dudoso y emite las más diversas, vagas y falsas opiniones. Siendo suficiente para la demostración de la verdad la filosofía extraña, que artificiosamente ha disputado y tratado de estos asuntos, nos parece superfluo añadir cosa alguna a los comentarios de aquélla acerca del alma. Mas porque el comentario de los filósofos, tal como a ellos les ha parecido conveniente y adecuado, es hijo de la licencia y del arbitrio y en cambio nosotros no nos consideramos autorizados para hacer uso de tales licencias para decir lo que queremos, pues tenemos por regla y ley de la divina doctrina utilizar la Sagrada Escritura y sólo a ella dirigimos nuestra mirada, nos limitaremos a aprobar y admitir sólo aquello que conviniere y estuviese de acuerdo con la mente de la Escritura. Haciendo caso omiso del carro de Platón y del tronco de caballos uncidos a ese carro, dotados de ímpetus y anhelos distintos y gobernados por un cochero, con todo lo cual en enigma y bajo un velo filosofa sobre el alma, dejando a un lado cuanto enseña aquel filósofo que vino detrás de Platón, filósofo que persigue artificiosamente las cosas que se ven, y que examinando y tratando diligentemente lo mismo que ahora nos proponemos nosotros, aseguró y estimó, tomando por argumentos tales cosas aparentes, que el alma es mortal; prescindiendo asimismo de todos aquellos que existieron antes o después de ellos, propongamos en nuestro discurso la Escritura divinamente inspirada y establezcamos a dónde se encamina y qué pretende cuanto la Sagrada Escritura ha establecido, para que juzguemos que nada eximio e insigne existe en el alma que no sea propio también de la divina naturaleza. Pues quien dijo que el alma es una semejanza de Dios, manifestó por consiguiente que cuanto sea ajeno a Dios cae fuera de la definición del alma.

Porque, en efecto, la semejanza no puede conservarse en cosas diversas y diferentes. Luego, como quiera que ninguno de esos (movimientos de la concupiscencia y de la ira) se perciban en la naturaleza divina, nadie por consiguiente podrá estimar

con rectitud que los tales movimientos sean inherentes y como coesenciales al alma humana.

Tomado de: GREGORIO DE NISA. *Op. cit.*, 15, 12-16 , 17.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA

2. LA CONCEPCIÓN DE DIOS COMO "POR ENCIMA DE TODO"

Los escritos que aparecen bajo el nombre de Dionisio Areopagita (el personaje convertido por san Pablo en el Areópago de Atenas) fueron escritos en realidad por un autor del s. V influenciado fuertemente por el neoplatonismo tardío de Proclo.

La noción de Dios que se contiene en ellos es, pues, análoga a la noción del Uno neoplatónico, Principio absolutamente trascendente a toda realidad, por encima del ser, de la vida y de la inteligencia.

2.1 Dios como realidad que está por encima del ser y de la inteligencia

Pero ten cuidado de que nada de esto llegue a oídos de ignorantes: los que son esclavos de las cosas mundanas. Se imaginan que no hay nada más allá de lo que existe en la naturaleza física, individual. Piensan, además, que con su razón pueden conocer a aquel que "puso su tienda en las tinieblas". Y si ésos no alcanzan a comprender la iniciación a los divinos misterios, ¿qué decir de quienes son aún más ignorantes, que describen la Causa suprema de todas las cosas por medio de los seres más bajos de la naturaleza y proclaman que nada es superior a los múltiples ídolos impíos que ellos mismos se fabrican?

En realidad, debemos afirmar que, siendo Causa de todos los seres, habrá de atribuírsele todo cuanto se diga del ser, porque es supraesencial a todos. Esto no quiere decir que la negación contradiga a las afirmaciones, sino que por sí misma aquella Causa trasciende y es supraesencial a todas las cosas, anterior y superior a las privaciones, pues está más allá de cualquier afirmación o negación.

Por lo cual seguramente dice san Bartolomé que la Palabra de Dios es copiosa y mínima, y que si el Evangelio es amplio y abundante, es también conciso. A mi parecer, ha comprendido perfectamente que la misericordiosa Causa de todas las cosas es elocuente y silenciosa, en realidad callada. No hay en ella palabra ni razón, pues es supraesencial a todo ser. Verdaderamente se manifiesta sin velos, sólo a aquellos que dejan a un lado ritualismos de cosas impuras, y las que son puras, a quienes sobrepasan las cimas de santas montañas. A los desprendidos de luces divinas, voces y palabras celestiales, y se abisman en las Tinieblas donde, como dice la Escritura, tiene realmente su morada aquel que está más allá de todo ser.

No en vano el santo Moisés recibió órdenes de purificarse primero y luego apartarse de los no purificados. Acabada la purificación, oyó las trompetas de múltiples sonidos y vio muchas luces de rayos fulgurantes. Ya separado de la muchedumbre y acompañado de los sacerdotes escogidos, llega a la cumbre de la santa montaña. Pero todavía no encuentra al mismo Dios. Contempla no al Invisible, sino el lugar donde Él mora.

Esto significa, creo yo, que las cosas más santas y sublimes percibidas por nuestros ojos y razón son apenas medios por los que podemos conocer la presencia de aquel que todo lo trasciende. A través de ellos, sin embargo, se hace manifiesta su inimaginable presencia, al andar sobre las alturas de aquellos santos lugares donde por lo menos la mente puede elevarse. Entonces, cuando libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra (Moisés) en las misteriosas tinieblas del no-saber. Allí, renunciado todo lo que pueda la mente concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en aquel que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo más noble de su ser a Aquel que es totalmente incognoscible. Por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia.

Tomado de: Pseudo Dionisio Areopagita. *Teología mística*, 1, 2-3.
En: *Obras Completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.

2.2 La causa de todas las cosas está por encima de todo

Decimos, pues, que la Causa universal está por encima de todo lo creado. No carece de esencia, ni de vida, ni de razón, ni de inteligencia. No tiene cuerpo, ni figura, ni cualidad, ni cantidad, ni peso. No está en ningún lugar. Ni la vista ni el tacto la perciben. Ni siente ni la alcanzan los sentidos. No sufre desorden ni perturbación procedente de pasiones terrenas. No carece de poder ni la alteran acontecimientos imprevistos. No necesita luz. No experimenta mutación, ni corrupción, ni decaimien-

to. No se le añade ser, ni haber, ni cosa alguna que caiga bajo el dominio de los sentidos.

Tomado de: PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Teología mística*, 5, 1040D. En: *Op. cit.*

MÁXIMO EL CONFESOR

3. LAS CINCO DIVISIONES DE LA NATURALEZA

Este famosísimo pasaje de las Ambigua *(explicaciones de dificultades presentes en las obras de Gregorio de Nacianzo y de Dionisio Areopagita) ejerció una gran influencia sobre Escoto Eriúgena (traductor de las obras de Máximo y autor del* De divisione naturae*).*

Se presentan las cincos divisiones fundamentales:

1) *naturaleza creada / increada;*

2) *mundo inteligible / sensible;*

3) *cielo / tierra;*

4) *paraíso / mundo habitado por el hombre;*

5) *hombre / mujer.*

El hombre, que es imagen de Dios, y microcosmos, anillo de unión privilegiado entre los extremos, habría debido unificar los diversos opuestos, llevando todo de nuevo hacia Dios. Y como no realizó esta tarea, Dios emprendió la obra de salvación y unificación mediante el misterio de la Encarnación del Verbo.

Los santos que han recibido la mayor parte de los divinos misterios de aquellos que han sido seguidores y ministros del *Logos*, y que, por tanto, han obtenido inmediatamente el conocimiento de los misterios transmitido a ellos por sucesión de los predecesores, dicen que la sustancia de todo lo que se ha hecho se distingue en cinco divisiones: Dicen que la primera de ellas es la que distingue la Realidad increada de la creada en su totalidad; ella ha recibido el ser por medio del nacimiento. Afirman, en efecto, que Dios por bondad ha producido el magnífico orden de la totalidad de los seres y que no llega a ser desde luego por sí evidente qué es y cómo es, llamando privilegio la ignorancia de esto, que separa la criatura de Dios. En efec-

to, dado que ésta distingue estos entre ellos naturalmente, y no puede ser recogida en unidad en una sola esencia, porque no puede recibir un único e idéntico término, quedó sin expresar. En cambio, la segunda división con base en la cual se distingue toda la naturaleza que ha recibido el ser de Dios en la creación, está entre inteligible y sensible. La tercera es aquella según la cual la naturaleza se divide en cielo y tierra. La cuarta divide la tierra en paraíso y tierra habitada; y la quinta es aquella según la cual el hombre, que está sobre todos como una confluencia que contiene en sí la totalidad, haciendo en sí naturalmente de mediador entre los extremos de cada una de las divisiones, con bondad introducido con el nacimiento entre los existentes, se subdivide en macho y hembra. Tiene claramente la plena capacidad de unir naturalmente, estando al centro de todos los extremos de sus partes, por medio de las cuales, realizando el modo del origen de las cosas distintas, de manera conforme a las causas, habría revelado de sí el grande misterio del divino fin, habiendo hecho terminar armoniosamente en Dios la unión recíproca de los extremos de los seres, procediendo de los cercanos a los lejanos y sucesivamente hacia lo alto, de los peores a los mejores [...]. Puesto que el hombre, luego de haber sido creado, no se mueve naturalmente hacia el inmóvil, como su Principio (me refiero a Dios), sino que se dirige contra la naturaleza, voluntariamente, de manera irracional, hacia lo que está abajó de él, y sobre lo cual él mismo por orden divino debiera gobernar [...], y así faltó poco para que de nuevo miserablemente corriera el peligro de caer en el no-ser, por esto vienen transformadas las naturalezas y, de manera paradójica y sobrenatural. Lo que por naturaleza es absolutamente inmóvil se mueve, por decirlo así, quedando inmóviles, hacia lo que por naturaleza se mueve. Y al final Dios se hizo hombre para salvar al hombre que estaba perdido.

MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambiguorum liber.*

4. EL AMOR

Muy significativa e impresionante es la doctrina de Máximo sobre el ágape, el amor, concebido, como en el Nuevo Testamento, *como amor a* Dios *y al prójimo. Tal temática se centra sobre la naturaleza de* Dios *como ágape y sobre la persona de* Cristo.

He aquí el pasaje emblemático, tomado del Libro ascético: *presenta a* Dios *como "amor", a* Cristo *como el "verdadero amor mismo" y el amor a cada hombre como "signo del amor a* Dios*".*

Y el hermano dijo: –Son muchos, padre, los mandamientos del Señor, ¿quién puede tenerlos presentes a todos en el intelecto, para luchar por ellos? ¡Cuánto más yo, pobre de intelecto! Me gustaría oír una breve exposición para poder retenerla y así, mediante ella, ser salvado.

El anciano respondió: –Aunque son muchos, hermano, están resumidos en un mandamiento: *Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con todas tus fuerzas, y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo*. Quien luche por guardar esta palabra, cumple a la vez con todos los mandamientos. Quien no se ha desprendido de las pasiones de las cosas materiales, como se ha dicho, no puede amar verdaderamente ni a Dios ni al prójimo, porque es imposible estar apegado a la materia y amar a Dios al mismo tiempo. Y esto es lo que dice el Señor: *Nadie puede servir a dos señores... y ...nadie puede servir a Dios y a Mammón*. Nuestro intelecto está adherido a las cosas del mundo, en la medida en que es esclavizado por ellas y, transgrediendo el mandamiento de Dios, lo desprecia.

El hermano dijo: –¿De qué cosa hablas padre? El anciano respondió: –Del alimento, las posesiones, las riquezas, los parientes, las alabanzas y del resto. Dime padre: –¿Acaso no creó Dios estas cosas y se las dio a los hombres para su uso?, ¿cómo, entonces, quiere que se abstenga de ellas?

El anciano respondió: –Es claro que Dios creó estas cosas y las dio a los hombres para su uso. Y todas las cosas creadas por Dios son buenas, para que usando de ellas rectamente, agrademos a Dios. Pero nosotros que somos débiles y terrenales [materiales] en la mente, preferimos las cosas materiales al mandamiento del amor; y, adheridos a aquéllas, combatimos a los hombres; mientras que deberíamos preferir el amor por todos los hombres a todas las cosas visibles, y aún a nuestro cuerpo. Esta preferencia es signo de nuestro amor a Dios, como el mismo Señor nos muestra en los evangelios: *El que me ame guardará mis mandamientos* y cuál es el precepto que nos llevará a amarlo, escúchalo en sus propias palabras: *Éste es mi mandamiento, que os améis los unos a los otros*.

¿Ves que el amor mutuo produce el amor a Dios, el cual es el cumplimiento de todos los mandamientos de Dios?

Tomado de: MÁXIMO EL CONFESOR. *Diálogo ascético*, 6-7.
En: *Tratados espirituales*. Ciudad Nueva, Madrid, 1997.

5. LA "LITURGIA CÓSMICA"

La concepción de la "liturgia cósmica" es el culmen de la doctrina de Máximo el Confesor sobre las divisiones y las unificaciones, en la que todo

queda "recapitulado" en Cristo. La unificación realizada por la Encarnación continúa en la obra transfiguradora de la Iglesia. .

La Iglesia está en la mitad entre cosmos natural y sobrenatural; como la Iglesia es un mundo, así el mundo es una "Iglesia cósmica" cuya nave es el cosmos sensible. En este templo, el hombre, imagen de Dios, celebra la adoración, el ofrecimiento litúrgico transformador.

Presentamos dos pasajes significativos tomados de la Mystagogia, *interpretación simbólica de la liturgia.*

5.1 La Iglesia figura del cosmos

La santa Iglesia de Dios es la figura y la imagen de todo el cosmos, constituido por seres visibles e invisibles, porque presenta en sí la misma unión y distinción. En efecto, aun siendo ésta por su construcción como una sola casa, por una cierta particularidad en la disposición de la estructura admitirá la distinción, dividiéndose, sea en una parte reservada exclusivamente a los sacerdotes y a los ministros, llamada santuario, sea en otra, accesible a todo el pueblo creyente, denominada nave. Por otro lado, es una por esencia, indivisible en sus partes no obstante su diferencia recíproca, sino liberando sus mismas partes por la diferencia que procede de su nombre por su relación con la unidad y mostrando que las dos son recíprocamente la misma cosa y manifestando que, por cohesión, la una es para la otra lo que cada una es para sí misma [...] *Así también el universo entero de los seres, generados por Dios*, se subdivide sea en un mundo inteligible, compuesto por esencias inteligibles e incorpóreas, o en este mundo sensible y corpóreo, entretejido también magníficamente por muchas formas y naturalezas. *Se trata, por decirlo así, de otra Iglesia, no hecha por manos humanas*, revelada sabiamente por ésta, hecha por manos humanas, y que tiene, por santuario, el cosmos superior, constituido por las potencias de lo alto y, por nave, el de aquí abajo, reservado a los seres que les toca por suerte la vida sensible.

MÁXIMO EL CONFESOR, *Mystagogia*

5.2 El hombre como Iglesia mística

Y viceversa, *el hombre es una Iglesia mística*: con la nave del cuerpo, ilumina virtuosamente la parte activa del alma con el poder de los mandamientos, según la filosofía ética, *mientras que con el santuario del alma lleva a Dios, según la contemplación natural, por medio*

de la razón, las formas de las cosas sensibles, traídas en el espíritu de forma pura de la materia, y en fin, con el altar de la mente llama a sí al silencio, celebrado en los templos, de la gran voz invisible e inconocible de la Divinidad, por medio de otro silencio, locuaz y de muchos sonidos [...].

MÁXIMO EL CONFESOR, *Mystagogia.*



Bustos de Juan Clímaco, Juan Damasceno y Máximo el Confesor en un códice conservado en la Biblioteca nacional de París

Décima parte

LA PATRÍSTICA
EN EL ÁREA CULTURAL DE LENGUA LATINA

Filosofar en la fe de san Agustín

Ninguno puede atravesar el mar de este mundo
si no es llevado por la cruz de Cristo.
SAN AGUSTÍN

Capítulo XXII

LA PATRÍSTICA LATINA ANTES DE SAN AGUSTÍN

I. *Minucio Félix, Tertuliano y los escritores cristianos hasta el siglo* IV

√ Los Padres latinos, anteriores a san Agustín fueron poco atraídos por la filosofía griega, si no francamente hostiles a la misma. Minucio Félix, en particular, condenaba la sabiduría griega, acusándola de ser tan grandilocuente y pomposa como vana, abstracta y superficial. Para él sólo la doctrina cristiana puede convidarse una sabiduría del corazón, auténtica y profunda.

Minucio y la sabiduría griega → § 1-2

√ Para Tertuliano, Atenas y Jerusalén no tienen nada en común: fe en Cristo y sabiduría humana se contradicen (de ahí su célebre afirmación: *credo quia absurdum*). En verdad, el alma es *naturaliter christiana* y la cultura filosófica es la que la aleja de la verdad. Tertuliano tomó, quizá de Séneca, una concepción corporeista de la realidad y de Dios mismo.

Tertuliano: credo quia absurdum → § 3-5

√ Los escritores cristianos de los s. III y IV se movieron en tres direcciones: en *sentido pastoral* (como lo hizo Cipriano), en *sentido teológico* (como, por ejemplo, Novaciano) y en *sentido filosófico* (como Arnobio y Lactancio), pero en este último caso, no siempre en formas originales y adecuadas a su fin.

Otros escritores cristianos → § 6

√ Los traductores y comentadores del s. IV supieron mantener viva la tradición filosófica, sobre todo de tipo platónico y neoplatónico --en este sentido fueron importantes las traducciones de Calcidio–, mientras que algunos de ellos, como Mario Vittorino, transpusieron al ámbito teológico los principios y las ideas adquiridas en el estudio de la filosofía.

Los traductores cristianos → § 7

1. El primer escrito apologético cristiano-latino

Los Padres latinos, anteriores a Agustín fueron, en general, poco atraídos por la filosofía y cuando se ocuparon de ella, no crearon ideas verdaderamente nuevas. La formación cultural de los primeros Apologistas fue de carácter jurídico-retórico, especialmente en el ambiente africano, sensible y vivaz. En otros Padres predominaron los intereses estrictamente teológicos y pastorales o también filológicos y eruditos. El puesto que ocupan en la historia de la filosofía es, en general, más bien modesto, y por lo tanto, nos limitamos a un trato sintético con el fin de conocer, así sea a grandes rasgos, el trasfondo sobre el que resalta la poderosa figura de san Agustín.

El primer escrito apologético a favor de los cristianos es probablemente el *Octavio* de Minucio Félix (abogado romano) escrito hacia el final del s. II en forma de diálogo. Las finuras ciceronianas y una aparente calma en el tono general propias de Minucio Félix, han llevado a muchos a hablar de un espíritu conciliador con la cultura pagana. En realidad no es así, porque, como lo han resaltado algunos, los ataques contra los filósofos griegos son, sustancialmente, bastante duros.

2. Los fuertes ataques de Minucio Félix contra los filósofos griegos

Minucio Félix escribe en relación con las concordancias que pueden detectarse entre los filósofos griegos y el cristianismo: "Y póngase atención que los filósofos afirman las mismas cosas que nosotros creemos, *no porque hayamos seguido sus huellas sino porque ellos se dejaron conducir por un ligero resplandor que les refulgió en las predicaciones de los profetas sobre la divinidad, insertando un fragmento de verdad en sus sueños*".

Y después de haber aludido a la teoría de la transmigración de las almas propugnada tanto por Pitágoras como por Platón, que él juzga una verdadera y propia aberración doctrinal, añade cuanto sigue, a propósito de la aceptación de que las almas pueden tomar cuerpos aun de animales: "Esta aserción no parece ciertamente la tesis de un filósofo, sino *la ocurrencia injuriosa de un cómico*.

Minucio Félix escribe sobre Sócrates, los escépticos y los filósofos en general, cuanto sigue sin usar términos medios:

"Se la pase por cuenta propia *Sócrates, el payaso de Atenas*, con su confesión de no saber nada y se enorgullezca de un testimonio de un demonio mentirosísimo; y también Arcesilao y Cárnades y Pirrón y toda la multitud de los Académicos que están siempre dudando [...]: Nosotros no sabemos qué hacer con la teoría de los filósofos; sabemos

ciertamente que son maestros de la corrupción y ellos mismos corrompidos y prepotentes y por añadidura tan descarados como para declamar siempre contra aquellos mismos vicios en los que ellos han caído. Nosotros no hacemos alarde de sabiduría en la apariencia sino que la llevamos viva en el corazón, no hacemos discursos grandilocuentes sobre la virtud sino que la practicamos, en síntesis nos enorgullecemos de haber alcanzado lo que ellos buscaron con empeño afanoso y no lograron nunca encontrar". [Textos 1]

3. Para Tertuliano Atenas y Jerusalén no tienen nada en común

La actitud polémica de Quinto Septimio Florente Tertuliano, nacido poco después de la mitad del s. II en Cartago, en relación con la filosofía fue mucho más ardiente. Entre sus obras se destaca *El Apologético*. Otras obras suyas interesantes por varios aspectos son: *El testimonio del alma*, *Contra los judíos*, *Las prescripciones contra los herejes*, *Contra Marción*, *Contra los Valentinianos*, el tratado *Sobre el alma*, *La carne de Cristo*, *La resurrección de la carne* y muchas otras.

Tertuliano, en.*El Apologético*, luego de haber ilustrado las contradicciones de los filósofos y su inmoralidad, los contrapone a los cristianos de esta manera: "En conjunto, ¿qué semejanza se puede captar entre el filósofo y el cristiano, entre el discípulo de Grecia y el candidato al cielo, entre el traficante de la fama terrena y el que trata cuestiones de vida, entre el vendedor de palabras y el realizador de obras, entre el que construye sobre la roca y el que destruye, entre el que altera la verdad y el que la protege, entre el ladrón de lo verdadero y su custodio?".

En otras obras, Tertuliano afirma que Atenas y Jerusalén no tienen nada en común, del mismo modo que no lo tienen la Academia y la Iglesia. El cristiano toma la enseñanza del Pórtico de Salomón que enseña a "buscar al Señor con simplicidad de corazón". Tertuliano rechaza cualquier intento de hacer del cristianismo una "contaminación de estoicismo, platonismo y dialéctica"; e*n efecto, la fe hace inútil cualquier otra doctrina.*

4. El fideísmo de Tertuliano: "Credo quia absurdum"

Para Tertuliano, los filósofos son los patriarcas heréticos. Fe en Cristo y sabiduría humana se contradicen y por eso en *La carne de Cristo* escribe: "El Hijo de Dios fue crucificado y no me avergüenzo, justamente porque es vergonzoso. El Hijo de Dios murió: esto es creíble porque es una necedad. Fue sepultado y resucitó: esto es cierto porque es imposible". Estas expresiones: *prorsus credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est*, se

hicieron muy famosas y fueron condensadas en la fórmula *credo quia absurdum*, que resume bien el espíritu de Tertuliano.

Para llegar a Dios es suficiente el espíritu simple; la cultura filosófica no ayuda sino que obstaculiza. En *El testimonio del alma* leemos: "Yo no apelo a aquella alma que se formó en la escuela, se alienó en la biblioteca, se atiborró en la Academia y en el Pórtico de Grecia y ahora hace sus eructos culturales. Llamo a que responda, a ti, alma simple, aún ruda, no manipulada aún, privada de cultura, así como eres, en quienes te tienen solo a ti, alma íntegra que llegas de los corrillos, de la calle, de la hilandería. *Necesito tu ignorancia*, para que nadie se confíe en cuatro nociones de cultura". Y en *El Apologético* escribe: ¡*O testimonium animae naturaliter christianae*!

5. Influjos estoicos en la ontología de Tertuliano

Pese a esta ardiente antifilosofía, Tertuliano es, en cierta medida, estoico en ontología. Para él el ser es "cuerpo": *nihil enim si non corpus, nihil est incorporale, nisi quod non est*; pero se sospecha a veces que Tertuliano no diferencie claramente el *corpus* de la *substantia*.

Estas son tesis que debió asimilar de Séneca, a quien admiraba mucho. Dios es cuerpo, así sea *sui generis*, así como también el alma es cuerpo.

Su *De anima* presenta la exacta antítesis, como implanto ontológico de fondo, del espiritualismo del *Fedón*.

Le corresponde a Tertuliano el mérito de haber creado el primer lenguaje de la teología latino-cristiana y de haber denunciado muchos errores de la herejía gnóstica, refutada sobre todo en la obra *Adversus Valentinianos*. [Textos 2]

6. Escritores cristianos del s. III y de los comienzos del s. IV

En África tuvo mucha importancia, en la vida de la Iglesia, san Cipriano, nacido a comienzos del s. III y muerto hacia el 258, que fue un gran pastor y llegó a ser la mayor autoridad teológica anterior a Agustín. Se destaca en él un agudo sentido eclesial. Recordemos igualmente a Novaciano (en actividad hacia la mitad del s. III) quien prosiguió el trabajo de profundización del lenguaje teológico iniciado por Tertuliano y fue un gran retórico, además de filósofo de extracción estoica.

A comienzos del s. IV se compuso la obra *Contra los paganos* escrita por Arnobio, de contenido filosófico, inspirado por un gran sentido de pesimismo sobre las condiciones del

hombre, que lo induce a encontrar en Cristo la única salvación posible y a rechazar todo valor a la investigación filosófica. No muestra familiaridad alguna con la Escritura y permanece, en parte, dominado por concepciones heréticas, incluso paganas.

Lucio Cecilio Firmiano Lactancio, discípulo de Arnobio, enseñó primero retórica en Cartago y luego en Nicomedia y de viejo (hacia el 317) llegó a ser preceptor de Crispo, hijo del emperador Constantino. Fue ciertamente superior a su maestro, pero no tuvo ideas ni filosóficas ni teológicas realmente originales. Su obra más conocida es *Las Instituciones divinas*, en siete libros, que es una polémica contra la religión pagana y al mismo tiempo una apasionada defensa –pero no siempre perspicaz– del culto y de la doctrina cristiana.

7. Traductores, comentadores y eruditos cristianos del s. IV

Las contribuciones recibidas del Occidente latino en el s. IV son escasas.

Calcidio tradujo y comentó el *Timeo* de Platón en clave interpretativa de carácter medio-neoplatónico.

Ambrosio Teodosio Macrobio fue autor de un *Comentario al Sueño de Escipión* (es decir, al Libro VI del *De Republica* de Cicerón) que será muy leído en el Medioevo.

Julio Fírmico Materno escribió una obra *Sobre los errores de las religiones profanas* contra el politeísmo pagano.

Mario Vittorino tradujo a Plotino y a Porfirio, y habiéndose convertido al cristianismo, compuso tratados teológicos.

Hilario de Poitiers fue famoso por su obra *Sobre la Trinidad* que no tiene, sin embargo, importantes implicaciones filosóficas.

II. *Las figuras de Ambrosio, Jerónimo y Rufino*

√ Entre los pensadores (filósofos, traductores, comentadores y eruditos) de los s. III y IV destaca la figura de Ambrosio, obispo de Milán del 374 al 397. Tomó de Filón el método alegórico con el que entendió la Sagrada Escritura; tuvo una gran influencia sobre Agustín, de quien fue maestro.

Ambrosio
→ § 1

Se recuerda también a Jerónimo, autor de la traducción de la Biblia destinada a llegar a ser canónica (la *Vulgata*) y a Rufino, autor de traducciones al latín de los Padres griegos (sobre todo de Orígenes).

Jerónimo y Rufino
→ § 2

1. Ambrosio

Una figura de gran relieve fue Ambrosio, obispo de Milán, del 374 al 397. Pero Ambrosio es grande como pastor, como hombre de acción, como erudito, pero no es un pensador original.

Fue escritor fecundísimo. En teología y también en exégesis bíblica depende mucho de los Padres griegos. Su originalidad se encuentra sobre todo en los escritos ético-pastorales. De señalar, en este aspecto, es su *De officiis ministrorum* (que se inspira, entre otros en Cicerón) en el que identifica el *officium medium* con los mandamientos que valen para todos y el *officium perfectum* con los consejos de perfección, que vale para los santos. Con Ambrosio, el concepto greco-romano de *officium* (creado por la Stoá antigua, llevado a primer plano por Panesio, filósofo del estoicismo medio y en el ámbito latino por Cicerón) es repensado en clave cristiana y se convierte en una categoría moral estable de Occidente.

Sus obras, en general, pueden catalogarse básicamente en cuatro grupos:

1) Los escritos exegéticos que nacen casi siempre de reelaboraciones de homilías que se refieren en gran medida al método de lectura de la Biblia propuesto por Filón de Alejandría, consistente en aplicar de modo sistemático la alegoría filosófica.

2) Las obras morales, entre las que se destaca el ya citado *De Officiis ministrorum*.

3) Los escritos dogmáticos, que tienen con frecuencia un carácter polémico contra las doctrinas heréticas.

4) Las obras de carácter variado, como los himnos, los discursos y las cartas. [Textos 3].

2. Jerónimo y Rufino

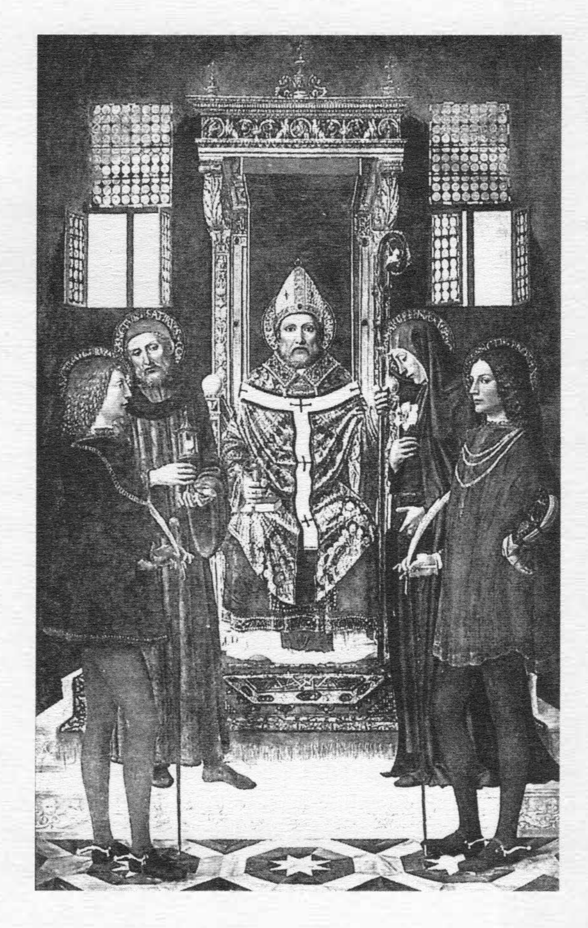
Jerónimo, (nacido entre el 340 y el 350 en Dalmacia y muerto entre el 410 y el 420) fue, sin duda, el más docto de los Padres de la Iglesia latinos, sólo fuera por el perfecto conocimiento que tenía del latín, del griego y del hebreo. Por su competencia en este campo,

el papa Dámaso le confió la tarea de revisar las diversas traducciones latinas de la Biblia que circulaban entonces y que presentaban algunas divergencias. Pero desde el comienzo de los trabajos preliminares, Jerónimo advirtió que no era suficiente una simple revisión, sino que era necesario un recurso sistemático a las fuentes griegas (por ejemplo, en cuanto concierne al Antiguo Testamento, a la traducción de los Setenta) y hebreas. La traducción de Jerónimo (que lo ocupó del 391 al 406) fue reconocida como canónica con el nombre de *Vulgata*.

Además de esto, Jerónimo fue autor de obras exegéticas del Antiguo y del Nuevo testamento, de escritos de carácter dogmático y polémico, de homilías y de un rico epistolario muy apreciado en el Medioevo.

Finalmente, se ha de mencionar a Rufino (muerto en el 410), cuyo mérito consiste en la traducción de las obras de los Padres griegos, entre otras las de Orígenes (a él se le debe la posibilidad de reconstruir hoy la obra *Sobre los Principios* de Orígenes). Otras traducciones notables fueron las de la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea y de algunos discursos significativos de Gregorio Nacianzo.

Pero el espíritu latino se expresó sobre todo por Agustín, con quien la Patrística alcanzó las cumbres más altas y con quien se clausuró definitivamente una época y se abrió una nueva.



San Ambrosio y otros santos, en una tabla pintada por Ambrosio de Fossano, llamado el Bergognone, activo en Lombardía entre 1481 y 1522 (Cartuja de Pavía).

MINUCIO FÉLIX

1. CONCORDANCIA ENTRE FILÓSOFOS Y CRISTIANOS

Minucio Félix, retomando las tesis de Justino y de Clemente, revisa en el Octavius a todos los filósofos griegos, anotando que cada uno descubrió parte de la verdad, en relación con Dios: luego los cristianos son los filósofos por definición y todos los filósofos son, de algún modo, cristianos.

También oigo a los poetas proclamar que uno solo es el padre de los dioses y de los hombres y que el espíritu de los mortales es tal como el padre de todas las cosas lo ha dado a luz. ¿Y no es cierto que Marón, el de Mantua, dice de modo más claro, cercano y verdadero que "desde el principio un espíritu sustenta desde dentro y una inteligencia infusa mueve el cielo y la tierra" y todos los demás elementos del mundo "de donde provienen los hombres y los animales domésticos" y toda clase de animales? Asimismo, en otro lugar llama Dios a esta inteligencia y a este espíritu. Estas son sus palabras: "Pues Dios se despliega por todas las tierras, por lo extenso del mar y lo alto de los cielos, de donde surgen los cielos y los animales domésticos, la lluvia y el fuego". ¿Qué otra cosa decimos nosotros de Dios, sino que es inteligencia, razón y espíritu?

Examinemos, si te parece, la enseñanza de los filósofos: verás que, aunque con diferentes palabras, coinciden y están de acuerdo sólo en este punto. Paso por alto a los más antiguos y rudos que por sus dichos merecieron ser considerados sabios. Citemos ante todo a Tales de Mileto, que fue el primero en tratar de las cosas celestes. El mismo Tales de Mileto dijo que el agua era el principio de las cosas y que Dios era esa inteligencia que lo había formado todo a partir del agua. Confieso que esta explicación del agua y del espíritu es demasiado profunda y sublime para que el hombre haya podido dar con ella: ha sido transmitida por Dios; ves que la opinión del primer filósofo coincide totalmente con la nuestra. Después Anaxímenes y tras él Diógenes de Apolonia consideran el aire como un Dios infinito e inmenso; también ellos están de acuerdo con nosotros acerca de la divinidad. Para Anaxágoras, por su parte, Dios es la capacidad de organizar y mover de una inteligencia infinita, y para Pitágoras Dios es un espíritu deambulante extendido por toda la naturaleza, del que procede también la vida de todos los animales. Es sabido que Jenófanes enseña que Dios es el todo infinito provisto de inteligencia y Antístenes que hay muchos dioses, según cada pueblo, pero en verdad sólo hay uno principal; Espeusipo admite que Dios es una fuerza animada que todo lo gobierna. ¿Qué más diré? Demócrito, aunque es el primer inventor de los átomos, ¿no llama a menudo dios a la naturaleza, que forma las imágenes, y a la inteligencia? Lo mismo hace Estratón, llamando también dios a la naturaleza. Incluso Epicuro,

que imagina a los dioses ociosos o inexistentes, sitúa sin embargo a la naturaleza por encima de ellos.

Aristóteles es más variable y, sin embargo, le asigna un único poder, pues unas veces llama Dios a la inteligencia, otras al mundo y otras sitúa a Dios al frente del mundo. También Teofrasto se muestra fluctuante, atribuyendo la primacía unas veces al mundo y otras a la inteligencia divina; igualmente Heráclides Póntico asigna al mundo una inteligencia divina, aunque de modo diverso. Zenón, Crisipo y Cleantes defienden doctrinas diferentes, pero todas van a parar a la unidad de la providencia. Así, Cleantes habla de Dios como inteligencia, unas veces como espíritu, otras como éter, generalmente como razón. Su maestro Zenón unas veces pretende que el principio de todo es la ley natural y divina, otras el éter y algunas la razón; él mismo, interpretando que Juno es el aire, Júpiter el cielo, Neptuno el mar, Vulcano el fuego y, de modo semejante, mostrando que los demás dioses del vulgo son elementos, impugna y refuta con rigor el error popular. Crisipo sostiene casi lo mismo, pues cree que Dios es una fuerza racional, o la naturaleza y el mundo, a veces también la necesidad del destino, imitando a Zenón en la imitación de corte naturalista que hace de los poemas de Hesiodo, Homero y Orfeo. También este es el modo en que Diógenes el Babilonio explica y expone el parto de Júpiter, el nacimiento de Minerva y otras cosas por el estilo, como expresión de realidades naturales, no de dioses. En efecto, el socrático Jenofonte niega que se pueda ver la figura del Dios verdadero y por eso no conviene preguntarse por ello, y el estoico Aristón afirma que en absoluto puede ser comprendida: uno y otro percibieron la majestad de Dios, desesperando de poder entenderlo. El lenguaje de Platón acerca de Dios es más claro, tanto en el contenido como en los nombres que emplea y se podría decir que todo él es celestial, si no lo hubiera ensuciado con la mezcla de algunas ideas de carácter político. Así, sostiene Platón en el *Timeo* que Dios, en virtud de su mismo nombre, es el padre del mundo, el artífice del alma, el autor de cielos y tierra, aquel del que previamente nos dice que es difícil de encontrar debido a su colosal e increíble poder y que, una vez encontrado, es imposible darlo a entender a todos. Ideas que son casi las mismas que las nuestras, pues también nosotros hemos conocido a Dios y le llamamos padre de todo y nunca hablamos de él en público si no somos preguntados.

He mostrado cómo, según las opiniones de casi todos los filósofos que gozan de mayor fama, Dios es uno, aunque haya sido designado con muchos nombres, de manera que cualquiera puede pensar que o ahora los cristianos son filósofos o los filósofos fueron ya entes cristianos.

Tomado de: MINUCIO FÉLIX. *Octavio*, 19, 1–20, 1. Ciudad Nueva, Madrid.

TERTULIANO

2. LA FILOSOFÍA Y EL CRISTIANISMO SON CONTRADICTORIOS

En el ámbito de los Padres Apologistas, Tertuliano es expresión de esa tercera tendencia antifilosófica que apuntaba a refutar del todo las doctrinas de los griegos. La fe cristiana, en efecto, vuelve inútil toda doctrina filosófica solamente racional, porque la fe es superior a la razón.

2.1 La antigüedad de las Sagradas Escrituras de la que los mismos paganos han tomado

Aún me ayuda la ya afirmada antigüedad de la Sagrada Escritura, para hacer ver fácilmente que ella ha sido el manantial del que brota toda posterior sabiduría. Y si no fuera por aligerar ya el peso de este volumen, me extendería también en esta prueba. ¿Quién hay entre los poetas, quién entre los sofistas, que no haya bebido de la fuente de los profetas? También de esta fuente saciaron los filósofos la sed de su ingenio, de manera que lo que han recibido de los nuestros es lo que nos acerca a ellos. Por eso, me parece, la filosofía también fue desterrada de algunas leyes: me refiero a las de los tebanos, los espartanos y los argeos. Cuando éstos se acercaron a lo nuestro ansiosos, como ya dijimos, únicamente de la gloria y de la elocuencia, si algo encontraron en los Libros sagrados capaz de satisfacer su curiosidad, se lo apropiaron; y lo hicieron sin creer suficientemente que eran Libros divinos, con lo cual los falsificarían menos, y sin entenderlos suficientemente, como que todavía son oscuros, incluso para los mismos judíos de los que se consideraba que eran propiedad. Cuanto más simple era la verdad, tanto más la sutileza humana oscilante resistía la fe; por lo cual, mezclaron a lo incierto también aquello que habían encontrado cierto.

En efecto, habiendo descubierto sencillamente a Dios, no disputaron de él tal como lo habían encontrado, sino de su cualidad, de su naturaleza y de su sede. Unos afirman que es incorpóreo, otros que corpóreo, como los platónicos y los estoicos; unos dicen que está constituido por átomos, otros que por números como Epicuro y Pitágoras; otro dice que está constituido por fuego, como le pareció a Heráclito; los platónicos dicen que hace las cosas y las cuida, al contrario que los epicúreos que lo

consideran ocioso e indiferente, y, por así decirlo, nadie entre las cosas humanas. Los estoicos dicen que está fuera del mundo y que, a modo de alfarero, hace rodar desde fuera la mole del universo; los platónicos afirman que está dentro del mundo y que, a ejemplo de gobernador, permanece dentro de aquello que gobierna. Así también varían sus opiniones acerca del mismo mundo, si fue hecho o si no tuvo comienzo, si ha de desaparecer o ha de permanecer; lo mismo que acerca del estado del alma: unos entienden que es divina y eterna, y otros que es corruptible. Como lo siente cada uno, así ha introducido algo o ha modificado las opiniones anteriores. No es de extrañarse si el ingenio de los filósofos deformó en Antiguo Instrumento. Algunos que salieron de su semilla también adulteraron con sus opiniones, conformes a las sentencias filosóficas, nuestras Nuevas Escrituras y, de un solo camino, derivaron muchos e inextricables senderos. Esto lo hacemos notar para que nadie sienta la tentación de equipararnos a los filósofos por la conocida variedad que se da en el grupo de segadores de Cristo y de la variedad deduzca defección de la verdad. Decididamente oponemos a los que nos adulteran esta afirmación fundamental: la regla de la verdad es aquella que proviene de Cristo transmitida por sus discípulos, a quienes son realmente posteriores estos diversos comentaristas.

Tomado de: TERTULIANO. El *Apologético*, 47, 1-10. Ciudad Nueva, Madrid.

2.2 El alma no se dirige al Capitolio sino a Dios, y es conducida instintivamente al cristianismo

Nosotros adoramos al Dios único, quien, con el mandamiento de su palabra y la disposición de su razón y por la fuerza de su poder, hizo brotar de la nada esta mole inmensa con la estructura de todos sus elementos corporales y espirituales, para ornamento de su majestad; por lo cual, los griegos aplicaron al mundo el nombre de *kosmos*. [Dios] es invisible, aunque se le vea; es incomprensible, aunque por gracia se manifieste; es inestimable, aunque es estimado por los sentidos humanos, por eso es verdadero y ¡tan grande! Por lo demás, lo que puede ser visto, lo que puede ser comprendido, lo que puede ser estimado, es inferior tanto a los ojos por los que es visto, como a las manos por las que es palpado y a los sentidos por los que es percibido; pero lo que es inmenso, es conocido solamente por sí mismo. Lo que permite estimar a Dios es la imposibilidad de medir su grandeza; así la fuerza de su magnitud lo hace conocido a los hombres y, al mismo tiempo, desconocido. Éste es precisamente el máximo delito de los que no quieren reconocer al que no pueden ignorar.

¿Queréis que lo comprobemos por sus obras tales y tantas, por las que somos conservados, por las que somos sostenidos, por las que nos alegramos y también por las que nos aterramos? ¿Queréis que lo comprobemos por el testimonio del alma? Ella, aunque aprisionada en la cárcel del cuerpo, aunque limitada por perversas instituciones, aunque debilitada por depravaciones y concupiscencias, aunque esclavizada por los falsos dioses... sin embargo, cuando recapacita como arrancada de la perversidad o del sueño o de alguna enfermedad y recobra su salud, llama a Dios con este solo nombre, porque es el propio del Dios verdadero. "Dios magno", "Dios bueno", y "lo que Dios diera" son palabras que pronuncian todos.

Tomado de: TERTULIANO. *Op. cit.*, 17, 1-5.

2.3 No hay semejanza entre el filósofo griego y el cristiano

Dirá alguien que también algunos de los nuestros se salen de la regla de la disciplina; para nosotros dejan de ser tenidos como cristianos; sin embargo, entre vosotros aquellos filósofos que realizan tales acciones siguen siendo enumerados y honrados como sabios.

Por lo tanto ¿qué tiene de semejante el filósofo y el cristiano, discípulo de Grecia el uno y del Cielo el otro, negociador de la fama el uno y de la vida el otro, operario de la palabra el uno y de los hechos el otro, edificador el uno y destructor el otro, falsificador de la verdad el uno y recuperador el otro, el que hurta la verdad y el que la guarda?

Tomado de: TERTULIANO. *Op cit.*, 46, 17-18.

2.4 La sabiduría y la necedad

Estas son las doctrinas de los hombres y de los demonios, nacidas de la sabiduría mundana para los oídos aquejados de prurito. Calificando de locura esta sabiduría, eligió el Señor las cosas locas del mundo para confusión, también, de la filosofía misma; pues ésta, en cuanto intérprete temeraria de la naturaleza divina y de su plan, es la que suministra materia a la sabiduría mundana.

De ahí derivan, en Valentín, los eones y no sé qué infinitas formas, y la trinidad humana: había sido platónico. De ahí, el dios de Marción, preferible por su tranquilidad: había venido de los estoicos. Y para decir que el alma perece, se honra a Epicuro; y para negar la restitución de la carne, se toma de la enseñanza unánime de todos los filósofos; y cuando la materia se iguala con Dios, es la doctrina de Zenón; y cuando se alega algo acerca de un dios ígneo, interviene Heráclito.

Se da vueltas a la misma temática entre los herejes y los filósofos, se entrelazan las mismas cuestiones: ¿de dónde el mal y por qué? y ¿de dónde el hombre y cómo?, y lo que recientemente ha propuesto Valentín: ¿de dónde Dios? Obviamente, de *Enthymesis* y de *Éctroma*.

Desdichado Aristóteles, que les ha enseñado la dialéctica, maestra en el arte de construir y destruir, astuta en las proposiciones, forzada en las conjeturas, firme en las argumentaciones, obradora de disputas, incómoda incluso para sí misma, que lo repasa todo por temor a no haber estudiado algo exhaustivamente.

De aquí esas fábulas y genealogías interminables, esas cuestiones inútiles y esos discursos que serpentean como un cangrejo; retrayéndonos de los cuales, el apóstol, en carta a los Colosenses, afirma expresamente que hay que guardarse de la filosofía: *Mirad que nadie os engañe por medio de la filosofía y la vana seducción, según las tradiciones de los hombres*, contra la providencia del Espíritu Santo.

Había estado en Atenas y, en virtud de los encuentros habidos, había conocido esta sabiduría humana simuladora y falsificadora de la verdad, ella misma fragmentada también en sus herejías por la variedad de sectas que se oponen entre sí.

¿Qué tienen, por tanto, en común Atenas y Jerusalén?, ¿qué tienen en común la Academia y la Iglesia?, ¿qué tienen en común los herejes y los cristianos? Nuestra doctrina viene del pórtico de Salomón, que, también él, había enseñado que el Señor ha de ser buscado con simplicidad de corazón. Allá se las vean los que inventando un cristianismo estoico, platónico y dialéctico.

Nosotros no tenemos necesidad de curiosidad después de Cristo, ni de búsqueda después del Evangelio. Cuando creemos, no deseamos creer nada más allá, pues esto es lo primero que creemos: pues no hay nada más allá que debamos creer.

Tomado de: TERTULIANO. *"Prescripciones" contra todas las herejías*, VII, 1-12.
Trad. de: Salvador Vicastillo. Ciudad Nueva, Madrid.

2.5 La fe sobre la razón

Hay, con certeza, también otras cosas igualmente necias, que conciernen las ofensas y la pasión de Dios. De otra manera, digan que es prudencia la crucifixión de Dios. Cancela, por tanto, también esto, Marción, mejor, sobre todo esto. ¿Qué es, en efecto, más digno de Dios, qué merece mayor vergüenza, el nacer o el morir, el llevar la carne o el llevar la cruz, el ser circunciso o el ser perforado, el ser nutrido o el ser sepultado, el ser puesto en un pesebre o el ser escondido en un sepulcro? Serás más sabio si no has creído ni siquiera en estas cosas. Pero no serás sabio si no has sido necio en medio del mundo, creyendo en las cosas necias de Dios.

¿Tal vez no le has quitado a Cristo las pasiones, en cuanto, como fantasma, Él estaba privado de la posibilidad de sentirlas? Dijimos antes que Él habría podido sufrir igualmente bien el ludibrio no real del nacimiento y de la infancia imaginarias. Pero respóndeme ahora, asesino de la verdad: ¿Dios no fue crucificado verdaderamente? ¿No murió verdaderamente en cuanto verdaderamente crucificado? ¿No resucitó verdaderamente, obviamente, en cuanto murió verdaderamente?

¿Fue injusto, entonces, Pablo al sostener que no quería saber de otra cosa que de Cristo crucificado; injustamente agrega que fue sepultado; injustamente confirmó que resucitó? Falsa es entonces nuestra fe, y será un fantasma todo cuanto esperamos de Cristo, oh Marción, el más perverso entre los hombres, que excusas a los asesinos de Dios: de esos, en efecto, nada hubo de padecer Cristo, si no ha padecido nada en la realidad. Ahorra la única esperanza de todo el mundo: ¿por qué destruyes la vergüenza de la fe, que nos es necesaria? Todo cuanto es indigno de Dios, me es útil: soy salvo, si no soy negado por mi Señor, que dice: "El que me niegue ante los hombres, yo también lo negaré ante mi Padre del cielo".

No encuentro otros motivos de confusión que, mediante mi desprecio de la vergüenza, puedan demostrarme que hago bien en ser imprudente y que la mía es una feliz necedad. El Hijo de Dios fue crucificado: no me avergüenzo, ¿por qué tendría que avergonzarme? También el Hijo del hombre murió: es, desde luego, creíble, porque se trata de una necedad. Y luego de haber sido sepultado resucitó: es algo cierto, ya que es algo imposible.

TERTULIANO, *Sobre la carne de Cristo*, 5, 1-4

AMBROSIO

3. LOS DEBERES

Ambrosio, obispo de Milán, emplea varios conceptos filosóficos tomados tanto de la tradición platónica como de la tradición estoica.

En el trozo siguiente reinterpreta en clave cristiana la doctrina platónica de la justicia.

La importancia de la justicia se puede entender del hecho que no se somete a excepciones, ni de lugares ni de personas ni de tiempos, pero se garantiza también a los enemigos; por eso, si se ha establecido con el enemigo o el día o el lugar para la batalla, se considera contra la justicia prevenirlo o en el lugar o en el tiempo. Hay

diferencia, en efecto, entre el ser tomado de improviso por una batalla o por un duro enfrentamiento o bien a causa de una anterior situación favorable al adversario y a un caso fortuito. Tanto es verdad que se hace más áspera venganza contra los enemigos más encarnizados, es decir, contra los desleales y los que han provocado mayores ofensas como en el caso de los madianitas que, por medio de sus mujeres, indujeron al pecado a muchos del pueblo hebreo, por tanto, también sobre el pueblo de los padres recayó la ira de Dios.

Y por tal motivo sucede que Moisés, una vez consiguió la victoria, no dejó sobrevivir a ninguno de ellos. En cuanto a los gabaonitas que habían asaltado al pueblo de los padres más con el engaño que con la guerra, Josué no los abatió en la batalla, sino que los humilló imponiéndoles condiciones ofensivas. Eliseo, a su vez, no consintió a la voluntad del rey de Israel de matar a los sirios que, en el transcurso del asedio, había llevado a la ciudad atacados por ceguera momentánea, para que no pudiesen ver dónde entraban, pero dijo: "No golpearás a los que no has capturado con tu lanza y tu espada; sírvales pan y agua, para que coman y beban y vuelvan adonde su señor". Actuó así para que ellos, movidos por un tratamiento humano, se mostraran agradecidos. Desde entonces los piratas de Siria cesaron sus invasiones a la tierra de Israel.

Si la justicia vale también en la guerra, tanto más debe ser observada en tiempos de paz. Y ese beneficio hizo el profeta a los que habían venido a capturarlo. En efecto, habiéndose enterado que era Eliseo quien se oponía a todos sus planes, el rey de Siria había mandado a su ejército para que lo asediaran. Al ver el ejército, Guejazí, siervo del profeta, comenzó a preocuparse por su propia salvación. Pero el profeta le dijo: "No temas, porque los que están con nosotros son más numerosos que los que están con ellos". El profeta oró para que a su siervo se le abriesen los ojos y, una vez abiertos, Guejazí vio todo el monte lleno de caballería y carros en torno a Eliseo. Mientras los enemigos avanzaban hacia él, dijo el profeta: "Señor, vuelve ciego al ejército de Siria". Obtenido este favor, dijo el profeta a los sirios: "Síganme, yo los llevaré hasta el hombre que están buscando". Y vio Eliseo que estaban ansiosos de capturarlo y, aún viéndolo, no podían apoderarse de él. Es claro, por tanto, que aun en la guerra es necesario observar la lealtad y que traicionar la palabra dada no es un acto honorable.

En fin, también a los enemigos les daban un nombre agradable y los llamaban "extranjeros"; en efecto, según la costumbre antigua, los extranjeros (*peregrinos*) eran llamados huéspedes (*hostes*). Y podemos decir que también esta costumbre fue imitada por los nuestros, porque los hebreos llamaban a sus enemigos "de otra raza" (*allophylos*) es decir, con palabra latina *alienigenas* (nacidos en otro lugar). Así leemos en el primer libro de los Reyes: "Y sucedió que en aquellos días gente de otra raza (filisteos) se reunieron para combatir contra Israel".

El fundamento de la justicia es la lealtad; el corazón del justo medita pensamientos de lealtad, y el justo que se acusa funda la justicia sobre la lealtad, porque su jus-

ticia se manifiesta cuando confiesa la verdad. También el Señor por boca de Isaías dice: "Mira que pongo en Sión una piedra angular", es decir, Cristo, como fundamento de la Iglesia. En efecto, Cristo es la fe de todos; la Iglesia es, por decirlo así, la norma de la justicia, el derecho común de todos: ora conjuntamente, actúa conjuntamente y conjuntamente es probada. Así, el que renuncia a sí mismo, es digno de Cristo. También Pablo puso a Cristo como fundamento, para que sobre Él fundáramos las obras de justicia, puesto que la fe es fundamento; en las obras, si son malas, está la iniquidad; si son buenas, la justicia.

AMBROSIO, *Los deberes*.

Capítulo XXIII

SAN AGUSTÍN
Y EL APOGEO DE LA PATRÍSTICA

I. *Vida, evolución espiritual y obras de san Agustín*

La formación espiritual y filosófica
→ § 1-2

√ Agustín (354-430) es el más importante de los Padres de la Iglesia. Su itinerario espiritual y filosófico fue muy articulado: la madre, Mónica, por su firme y tenaz fe, y el obispo Ambrosio, que le enseñó el método de la exégesis alegórico-filosófica de la Biblia, jugaron un papel decisivo en su conversión al cristianismo. Su formación cultural fue sobre todo de lengua e inspiración latina, acuñada especialmente por la retórica, disciplina que enseñó en África y en Milán.

Los modelos culturales que influyeron en él fueron los siguientes: Cicerón, que lo convirtió a la filosofía; el maniqueísmo que influenció buena parte de su vida anterior a la conversión y la posterior igualmente, en cuanto áspera y prolongada fue su polémica antimaniquea; el pensamiento neoplatónico (en particular el de Plotino y Porfirio), que le añadió la dimensión de lo suprasensible, además de naturalmente, la Biblia y en particular las Cartas de Pablo.

La última parte de la vida de Agustín estuvo dedicada a la lucha contra las herejías de los donatistas (que no querían admitir de nuevo en la comunidad a los que habían abjurado de la fe durante las persecuciones) y de los pelagianos que no consideraban necesario el papel de la gracia en la salvación.

√ La vasta producción literaria de Agustín puede dividirse del siguiente modo:

1) obras de carácter filosófico (en particular todos los diálogos);

2) obras teológicas, entre las que sobresale *La Ciudad de Dios*;

La producción
→ § 3

3) escritos exegéticos y polémicos, sobre todo contra los maniqueos, pelagianos y donatistas.

Las *Confesiones*, que es la obra más significativa de Agustín, constituye, también en el género, una novedad.

1. La vida

Aurelio Agustín nació en el 354 en Tagaste, pequeña ciudad de Numidia, en África. Su padre Patricio era un pequeño propietario de tierras, aún pagano (se convirtió solo al final de su vida). Mónica, su madre, en cambio, era una ferviente cristiana. Luego de frecuentar las escuelas en Tagaste y en la vecina Madaura, pudo trasladarse a Cartago, gracias a las ayudas financieras de un amigo del padre, para realizar los estudios de retórica (370-371). Su formación cultural se hizo íntegramente en lengua latina y con base en autores latinos (se acercó al griego solo superficialmente y con poco gusto). Cicerón fue para él por largo tiempo un modelo y un punto de referencia esencial.

El rétor, en la época de Agustín, había perdido ya su antiguo papel que, como se sabe, era político y civil y se había convertido ahora, esencialmente, en un enseñante. Y así, Agustín enseñó primero en Tagaste (374) y luego en Cartago (375-383). Pero la turbulencia de los estudiantes cartagineses lo apremió a transferirse a Roma (384).

En el mismo año, pasó de allí a Milán, donde tuvo el cargo de profesor oficial de retórica de la ciudad. Agustín había llegado a Milán con apoyo de los maniqueos, a los que siguió por un tiempo. Pero en Milán, en medio de profundas angustias espirituales, maduró su conversión al cristianismo. Por consiguiente, Agustín dimitió del cargo de profesor oficial y se retiró a Cassiciaco (en Brinza) a una villa campestre, en donde llevó vida comunitaria con los amigos, la madre, el hermano y el hijo Adeodato.

En el 387 Agustín recibió el bautismo de manos del obispo Ambrosio (quien había jugado un no pequeño papel, aunque indirecto, en su conversión) y dejó a Milán para regresar al África. Camino del regreso, Mónica, la madre murió en Ostia. Sólo en el 388 Agustín logró retornar al África, pues Máximo había usurpado el poder en ese país y el viaje se había vuelto peligroso. En el entretanto se trasladó a Roma, en donde estuvo casi un año.

Vuelto finalmente a Tagaste, vendió los bienes y formó una comunidad religiosa y rápidamente adquirió una gran notoriedad por la santidad de su vida. En el 391, mientras se encontraba en Hipona, fue ordenado sacerdote por el obispo Valerio, por presión de los fieles. En Hipona ayudó a Valerio, sobre todo en la predicación y fundó un monasterio, en donde se reunieron viejos y fieles amigos, a los que se unieron nuevos adeptos.

En el 395 fue consagrado obispo y al año siguiente, muerto Valerio, Agustín quedó como obispo efectivo. En la pequeña ciudad de Hipona, Agustín condujo grandes batallas contra los cismáticos y heréticos y escribió sus libros más importantes. Desde aquella pequeña localidad africana, determinó un cambio decisivo en la historia de la Iglesia y del pensamiento occidental. Murió en el año 430 mientras los vándalos asediaban la ciudad.

2. La evolución espiritual

Todas estas fases de la vida y los hechos conexos con ellas, resultan por muchos aspectos decisivos para la formación espiritual y la evolución del pensamiento filosófico y teológico de Agustín y por eso debemos hablar de ellos más en detalle.

a) La primera personalidad que influyó decisivamente en el ánimo de Agustín, fue, sin duda, la de la madre Mónica (la figura del padre Patricio, en cambio, fue desvaída y evanescente), quien, con su fe firme y su testimonio cristiano coherente, puso, en cierto sentido, las bases y construyó las premisas de la futura conversión del hijo, sobre el que ejerció luego un estímulo bastante permanente. Mónica tenía una cultura modesta, pero era fuerte justamente en la fe que, en la religión predicada por Cristo, muestra a los humildes las verdades que oculta a la soberbia de los doctos y sabios. Las verdades de Cristo, pues, vistas a la luz de la fuerte fe de la madre son el punto de partida de la evolución de Agustín, aunque por varios años no acepte la religión cristiana católica y continúe buscando en otras partes la propia identidad.

b) El segundo encuentro fundamental fue con el *Hortensio* de Cicerón, *obra que convirtió a Agustín a la filosofía*, mientras estudiaba en Cartago. En esta obra, Cicerón sostenía un concepto de filosofía entendida de modo típicamente helenístico como *sabiduría y arte de vivir que da felicidad*. "En verdad –escribe Agustín– aquel libro cambió mis sentimientos e incluso hizo diferentes mis oraciones [...] y diferentes mis votos y mis deseos. De improviso toda humana esperanza se me hizo despreciable y con ardor increíble del alma anhelaba la sabiduría inmortal". El ardor encendido por el *Hortensio* estaba, sin embargo, atenuado por el hecho que Agustín no encontraba en él el nombre de Cristo: "Porque mi corazón, tierno aún, había mamado este nombre –escribe– [...] plenamente junto con la leche

materna y lo conservaba esculpido profundamente; y todo cuanto estuviera sin tal nombre, por más que literariamente fuera elegante y verdadero, no me conquistaba del todo". Agustín entonces, prestó atención a la Biblia, pero no la comprendió. El estilo en que estaba escrita era tan distinto del rico en refinamientos de la prosa ciceroniana y el modo antropomórfico con el que parecía que hablaba de Dios, fueron para él un velo y constituyeron un bloqueo insuperable.

c) A los diecinueve años (373) Agustín abrazó el maniqueísmo, pues le pareció que le ofrecía una doctrina de salvación al mismo tiempo que daba un puesto a Cristo también. El maniqueísmo, religión herética fundada por Manes, de Persia, en el s. III, implicaba:

1) un encendido racionalismo;

2) un marcado materialismo;

3) un dualismo radical en la concepción del bien y del mal, entendidos como principios no solo morales sino incluso ontológicos y cósmicos.

He aquí algunos extractos de la obra *Sobre las herejías* de Agustín que ilustran algunos puntos sobresalientes de esta religión. Los maniqueos, escribe Agustín, afirman "la existencia de dos principios diversos y opuestos entre sí y al mismo tiempo eternos y coeternos [...] y siguiendo a otros heréticos antiguos, imaginaron dos naturalezas y sustancias, del bien y del mal. Según sus dogmas, afirman que estas dos sustancias están en lucha entre sí [...]". La doctrina maniquea –dice también Agustín– presentaba los modos como el bien se purifica del mal haciendo amplio uso de narraciones fantásticas. El bien es la luz; sol y luna son los navíos que conducen nuevamente a Dios, la luz esparcida por todo el mundo y mezclada con el principio opuesto. La purificación del bien y del mal es realizada por la clase de los hombres "elegidos" que junto con la de los "oyentes" constituía su iglesia. Los elegidos purgaban el bien no solo con una vida pura (castidad y renuncia a la propia familia) sino también absteniéndose de trabajos materiales y tomando una alimentación particular. Los "oyentes" que llevaban una vida menos perfecta, procuraban alcanzar, en compensación, lo que ocurría en la vida de los "elegidos". Para los maniqueos, Cristo fue revestido solo de *carne aparente* y su muerte y su resurrección fueron también aparentes. Moisés no fue inspirado por Dios, sino por uno de los príncipes de las tinieblas y por eso había que rechazar el Antiguo Testamento. La promesa del Espíritu Santo hecha por Cristo se realizó en Manes. Los maniqueos llegaban, en su dualismo extremo, a atribuir el pecado no al libre albedrío del hombre sino al principio universal del mal que actúa también en nosotros. Escribe Agustín: "[...] Quieren que la concupis-

cencia de la carne sea una sustancia contraria [...] y que *dos almas y dos inteligencias, la una buena, la otra mala, luchen entre sí en el hombre*, ser único, cuando la carne tiene deseos contrarios a los del espíritu y el espíritu deseos contrarios a los de la carne". Es claro que el "racionalismo" de esta herejía está en la eliminación de la necesidad de la fe, más que en la explicación de toda la realidad por la pura razón. Manes es un oriental y como tal le da gran campo a la fantasía y a la imaginación y su doctrina resulta más cercana a las teosofías del Oriente que a la filosofía de los griegos. Agustín, por consiguiente, tuvo muy pronto muchas dudas. El encuentro tenido con el obispo maniqueo Fausto lo convenció de que la doctrina maniquea era insostenible. En efecto, Fausto, considerado la mayor autoridad de esa secta en aquel momento, no pudo resolver ninguna de las dudas y lo admitió sinceramente.

d) Ya en los años 383/384 Agustín se separó interiormente del maniqueísmo y estuvo tentado de abrazar la filosofía de la *Academia escéptica* según la cual el hombre debe dudar de todo, dado que no se puede tener conocimientos ciertos de nada, como se vio antes. Pero tampoco esta vez se decidió a seguir a los escépticos, porque en sus escritos no encontraba el nombre de Cristo. Sin embargo, conservaba el materialismo maniqueo, que le parecía el único modo posible de entender la realidad y el dualismo que le parecía que daba razón de los fuertes conflictos entre el bien y el mal que sentía en su espíritu.

e) Los encuentros resolutorios los tuvo Agustín en Milán.

1) Del obispo Ambrosio aprendió la manera correcta de enfrentarse con la Biblia que, por consiguiente, le resultó inteligible.

2) La lectura de los libros neoplatónicos le reveló la realidad de lo inmaterial y la no-realidad del mal.

3) De la lectura de san Pablo aprendió, en fin, el sentido de la fe, de la gracia y de Cristo redentor. Las antiguas cadenas que lo habían tenido ligado largo tiempo, se rompieron definitivamente.

Dada la importancia de estos encuentros, se hacen necesarias algunas precisiones.

1) Ante todo, Agustín escuchó a Ambrosio con interés de profesional, es decir, como retórico que escucha a otro retórico. "Sin embargo –escribe en las *Confesiones*– mientras abría el corazón para acoger la elocuencia, entraba, al mismo tiempo, también la verdad, pero poco a poco [...]: especialmente luego que hube escuchado exponer y solucionar con frecuencia pasajes oscuros de la antigua Escritura, que yo tomaba a la letra, permaneciendo muerto". El repudio maniqueo del *Antiguo Testamento* le pareció ahora injustificado

e infundado. Más aún, escribió: "Si hubiese logrado pensar una sustancia espiritual, todas las construcciones artificiosas de los maniqueos se habrían esfumado [...]".

2) Plotino y Porfirio que Agustín leyó en la traducción de M. Vittorino, le sugirieron, finalmente, la solución de dificultades ontológico-metafísicas en las que se hallaba enredado. Además de las concepciones de lo incorpóreo y de la demostración de que el mal no es sustancia sino simple privación, Agustín halló en los platónicos muchos puntos de contacto con la Escritura pero, una vez más, no encontró un punto esencial, es decir, que Cristo, Hijo de Dios, murió para la remisión de los pecados de los hombres: "Esto –escribe– no se encuentra allí".

3) Agustín no podía encontrar esta verdad de la muerte de Cristo, crucificado por los pecados para la remisión de los pecados de los hombres, en ninguno de los filósofos porque, de acuerdo con la doctrina cristiana, Dios quiso mantenerla oculta a los sabios para revelarla a los humildes y, por lo tanto, es una verdad que, para adquirirla, *requiere una revolución interior no de la razón sino de la fe*. Y para realizar tal revolución, Cristo crucificado es precisamente el camino. Agustín aprendió esto sobre todo de san Pablo, como lo dice él mismo en las *Confesiones*:

"Una cosa es entrever la patria de la paz por una cima envuelta en boscaje y no hallar el camino que conduce a la misma y fatigarse inútilmente por lugares intransitables, asediados por todas partes e infestados de desertores que huyen [...]; otra cosa, en cambio, es encontrarse en el buen camino, vuelto seguro, por la solicitud del emperador celeste, de asesinos que desertaron de las milicias celestes, quienes más bien la evitan como si fuera un suplicio. *Estas verdades me penetraban de modo maravilloso, mientras leía las páginas del 'mínimo' de tus apóstoles*".

f) La última fase de la vida de Agustín se caracteriza por los enfrentamientos polémicos y las batallas contra los herejes. Hasta el 404 duró el período polémico contra los Maniqueos. Agustín se empeñó en adelante principalmente contra los donatistas que sostenían la necesidad de no admitir de nuevo en la comunidad a quienes habían cedido ante los perseguidores apostatando o sacrificando a los ídolos, durante las persecuciones, y sostenían, por consiguiente, la invalidez de los sacramentos administrados por obispos o presbíteros que se hubieran manchado con tales faltas. Agustín comprendió muy bien que el error de Donato y sus seguidores consistía en hacer depender la validez de los sacramentos no de la gracia de Dios sino de la santidad del ministro de Dios. En la conferencia de obispos tenida en Cartago en el 411 Agustín recogió los frutos de su polémica con una clara victoria. A partir del 412 Agustín polemizó con Pelagio y sus seguidores que sostenían que la buena voluntad y las obras son suficientes para la salvación del hombre, *dejando a un lado la necesidad de la gracia*. San Agustín, en una serie de

obras, mostró cómo la revelación cristiana, contrariamente a cuanto afirmaban los pelagianos, gira esencialmente en torno a la necesidad de la gracia. Su tesis triunfó en el concilio de Cartago del 417 y el papa Zósimo condenó el pelagianismo. La tesis de Pelagio estaba sustancialmente en consonancia con la convicción de que los griegos tenían sobre la *autarquía de la vida moral del hombre*; al contrario, la tesis de Agustín era que el *cristianismo invertía tal convicción*. M. Pohlenz escribe: "El hecho de que la Iglesia se pronunciara sobre tal doctrina selló el final de la ética pagana y de toda la filosofía helénica: y así comenzó el Medioevo".

3. Las obras

La producción literaria de Agustín es inmensa. Recordemos las obras principales:

a) Al período de Cassiciaco pertenecen los escritos de carácter principalmente filosófico: *Contra los académicos*, *La vida feliz*, *El orden*, *Los soliloquios*, *La inmortalidad del alma* (este último escrito en Milán). Del 388 es *La cantidad del alma*, escrito en Roma. Obras compuestas en Tagaste (388-391) son: *El maestro*, *La música*. Son obras cercanas a las de Cassiciaco por su espíritu.

b) La obra maestra filosófico-teológica es *La Trinidad* (399-419).

c) La obra maestra apologética es *La ciudad de Dios*. (413-427).

d) Los escritos exegéticos de mayor relieve son: *La doctrina cristiana* (396-426), *Comentarios literales al Génesis* (401-414), *Comentarios a Juan* (414-417) y *Comentarios a los Salmos*.

e) Recordemos entre las obras contra los maniqueos las siguientes: *Sobre las costumbres*



San Agustín, tabla de Michael Pacer (1430-1498). Mónaco, Alte Pinakothek.

de la Iglesia católica y las costumbres de los maniqueos (388 y 399), *El libre albedrío* (388 y 391/395), *La verdadera religión* (390), *Sobre el Génesis contra los maniqueos* (419/420).

f) Entre los escritos contra los donatistas, recordemos: *Contra la carta de Parmeniano*, (400), *Sobre el bautismo contra los donatistas* (401), *Contra Gaudencio, obispo de los donatistas* (419/420).

g) Entre los escritos polémicos antipelagianos se encuentran: *El espíritu y la letra* (412), *Sobre los hechos de Pelagio* (417), *La gracia de Cristo y el pecado original* (418).

h) Las *Confesiones* constituyen un género literario nuevo (397), una verdadera obra maestra aun desde el punto de vista literario; también lo son las *Retractaciones* (426/427), en las que Agustín examina de nuevo y rectifica algunas tesis contenidas en su producción anterior que no estaban o no le parecía que estuvieran en la línea de la fe cristiana.

II. *Fe, filosofía y vida en el pensamiento de Agustín*

Creer y comprender → § 1

√ Agustín fue el primer pensador cristiano que realizó una síntesis madura entre fe, filosofía y vida, pensando que la fe alcanza claridad de la razón, pero que también la razón alcanza estímulo e impulso de la fe (*credo ut intelligam, intelligo ut credam*).

Del hombre en general a la persona → § 2

√ Aquello por lo que Agustín supera los límites de la cultura griega es la referencia al hombre, pero no el hombre abstracto y general, en que se interesaban también los griegos, sino el individuo, el yo singular, la persona. El concepto de persona es elaborado por Agustín con base en el papel de la voluntad: por lo demás, en las angustias de la conversión, se hacía justamente, con frecuencia, muy aguda y dramática la percepción de la voluntad y de la libertad del hombre. Profundizando este concepto, Agustín vio en la persona el reflejo de Dios Trinidad en los modos de ser, conocer y amar.

La iluminación → § 3

√ El conocimiento tiende a la verdad y la verdad se identifica con Dios: se sigue de ahí que la mayor parte de las demostraciones agustinianas de la existencia de Dios sean demostraciones de la existencia de la verdad. ¿Cómo es posible que nos formemos conceptos inmutables si todo cambia? ¿No es acaso porque existen verdades inmutables que determinan el conocimiento y son criterio de juicio para nosotros? Agustín, sin embargo, no acepta *in toto* la gnoseología platónica sino que refuta la teoría de la reminiscencia, sustituyéndola con la de la iluminación: Dios, como en la creación nos hace partícipes del ser, así nos hace partícipes también de la Verdad, siendo Él mismo la fuente de la verdad.

√ A esta prueba de la existencia de Dios como Verdad se añaden otras, tomadas del bagaje de la teología clásica: la que de la perfección del mundo se remonta al Artífice divino; la que se basa en el *consensus gentium*; la de *ex gradibus*, es decir, la que de los diversos grados del bien presente se remonta al mundo del Bien en sí.

Las pruebas de la existencia de Dios → § 4

√ De estas pruebas deriva una concepción de Dios entendido como Ser, Verdad, Bien en forma absolutamente eminente, que puede expresarse sea en las formas de la teología negativa, sea atribuyéndole todo lo positivo que hay en la creación, sin el límite de lo negativo.

Características filosóficas de Dios → § 4

√ La concepción filosófica de Dios debe integrarse al problema teológico por excelencia del cristianismo: el dogma de la Trinidad.

La Trinidad → § 5

Agustín afirmó la identidad sustancial de las tres Personas. Lo cual significa que Dios, en absoluto, es o el Padre o el Hijo o el Espíritu Santo y que son inseparables en el ser y que actúan inseparablemente. Sin embargo, estas tres Personas son distintas no desde el punto de vista de la sustancia, sino del de las *relaciones* por las cuales el Padre *tiene* un Hijo pero no *es el* Hijo, el Hijo *tiene* un Padre pero no *es* el Padre, y lo mismo vale para el Espíritu Santo.

La creación ex nihilo → § 6

√ Un punto de claro relieve de la filosofía griega es la doctrina de la creación *ex nihilo*. La creación puede ser:

1) una generación, en este caso lo generado deriva de la sustancia del que genera;
2) una fabricación, y entonces lo generado deriva de una materia externa al que genera;
3) de la nada, en donde lo generado no viene ni de la sustancia del que genera ni de de la materia externa. La creación *ex nihilo* implica un concepto absoluto de gracia (el hombre depende *in toto* de Dios).

√ En el acto creativo juegan un papel determinante las Ideas, entendidas a la manera del platonismo medio como pensamientos de Dios, es decir, concebidas como el modelo ideal del mundo. Eso no implica que el mundo haya nacido perfectamente formado: en el momento de la creación Dios solo produce los gérmenes, es decir, las "razones seminales" de todas las cosas, las cuales tienen necesidad de tiempo para generar lo que está inserto en su naturaleza.

Ideas y razones seminales → § 7

El tiempo como distensio animae → § 8

√ el tiempo es distinto de la eternidad: la naturaleza del tiempo, en efecto, se explica en relación con el alma que conserva el pasado y anticipa el futuro.

Desde el punto de vista ontológico, el tiempo pues no subsiste: existe en el alma como memoria, intuición y anticipación.

El mal → § 9

√ Agustín considera el problema del mal según tres puntos de vista:

Desde el punto de vista metafísico, el mal no existe, sino que solo existen grados inferiores de ser respecto de Dios, Sumo Bien.

Desde el punto de vista moral, el mal nace de la mala voluntad que, antes que tender al Sumo Bien, tiende a los seres inferiores.

La voluntad y la gracia → § 10

El mal físico es una consecuencia del pecado original y por eso puede tener un significado catártico con miras a la salvación.

√ La temática del mal moral, lleva en primer plano, al concepto de *voluntas*, a la que Agustín considera como autónoma respecto de la razón. La razón conoce y la voluntad elige y puede elegir incluso contra la razón. Sin embargo, la voluntad alcanza su perfección y su plena libertad cuando no hace el mal, pero para esto necesita de la gracia.

La Ciudad terrena y la Ciudad divina → § 11

√ La concepción agustiniana de la historia se explica por la relación de dos ciudades que proceden de dos "amores" contrapuestos: el amor de sí (*cupiditas*), que es el principio del mal y el amor de Dios (*charitas*), que es el principio del bien.

El conjunto de los hombres que aman a Dios forma la Ciudad celeste, en cambio el conjunto de hombres que se aman a sí mismos o al mundo, forma la Ciudad terrena.

Tanto el ciudadano de la Ciudad celeste como el ciudadano de la Ciudad terrena ocupan la tierra, pero el primero la ocupa como peregrino, el segundo como dominador. La historia tiene un desarrollo lineal: tiene una meta final (el juicio universal) en la cual el ciudadano terreno está destinado a la condenación, mientras que el ciudadano celeste lo está a la salvación.

El ordo amoris → § 12

√ En los hechos del hombre y del mundo, la categoría dominante y absoluta no es la del saber, como lo querían los griegos, sino la del amor: el *ordo amoris* es el principal criterio de referencia; la consistencia ontológica y moral del hombre depende del grado y del peso de su amor.

1. Filosofar en la fe

Plotino cambió el modo de pensar de Agustín al ofrecerle nuevas categorías que rompieron los esquemas de su materialismo y de su concepción maniquea de la realidad sustancial del mal, y entonces todo el universo y el hombre le aparecieron bajo una nueva luz. Pero la conversión y la acogida de la fe en Cristo y en su Iglesia *cambiaron también el*

Fe y razón. El problema del equilibrio entre fe y razón es constante en el arco del pensamiento medieval.

La solución de Agustín, empleando una expresión de la teoría gnoseológica moderna, es un "círculo hermenéutico": esto significa que cada conocimiento presupone pre-concepciones adquiridas por otro camino y que pueden ser confirmadas, desmentidas o modificadas.

La fe es pues una pre-concepción respecto de la razón (*credo ut intelligam*) pero la razón puede y debe examinar críticamente las verdades de fe (*intelligo ut credam*).

modo de vivir de Agustín y le *abrieron nuevos horizontes ulteriores del mismo pensar*. La fe fue sustancia de vida y de pensamiento y, por lo tanto, llegó a ser el horizonte no solo de la vida sino también del pensamiento y el pensamiento, a su vez, estimulado y verificado por la fe, *adquirió una nueva estatura y una nueva esencia*. Nacía el filosofar-en-la-fe, nacía la "filosofía cristiana" preparada largamente por los Padres griegos, pero llegada a la perfección sólo con Agustín.

La conversión, con la consiguiente conquista de la fe, es el eje alrededor del cual gira todo el pensamiento de Agustín y, por lo tanto, la vía de acceso para la comprensión del mismo.

¿Es ésta una forma de fideísmo? No. Agustín está muy lejos del irracionalismo. La fe no substituye a la inteligencia ni la elimina; al contrario, la fe estimula y mueve a la inteligencia, como se aludió más arriba. La fe es un *cogitare cum assensione*, una manera de pensar asintiendo; por eso sin pensamiento no habría fe. Y análogamente, por su lado, la inteligencia no elimina la fe, sino que la refuerza y en cierto modo la clarifica. En síntesis: fe y razón son *complementarios*. El *credo quia absurdum* es una actitud espiritual completamente extraña para Agustín.

Nace, de ese modo, la posición que más tarde será resumida en las fórmulas: *credo ut intelligam*, *intelligo ut credam*: fórmulas, por lo demás, que el mismo Agustín anticipa sustancialmente y en parte también en la forma. El origen de estas fórmulas se encuentra en *Isaías* 7, 9 (en la versión griega de los LXX), en donde se lee: "Si no tienen fe no podrán entender", a lo que corresponde en Agustín la precisa afirmación: *intellectus merces est fidei*, la inteligencia es "recompensa de la fe". Esta es la posición que Agustín había asumido desde su primera obra de Cassiciaco, *Contra los académicos*, que constituye la cifra más auténtica de su filosofar: el hombre mira hacia lo verdadero *y* con fe *y* con inteligencia.

Platón –nótese– había comprendido ya que la plenitud de la inteligencia podía realizarse, en cuanto concierne a las verdades últimas, sólo mediante una revelación divina y había escrito: "Tratándose de esta verdad, solo es posible hacer alguna de estas cosas: o aprender de otros qué sea la verdad o descubrirla por sí mismo, o también, si esto es imposible, aceptar entre los razonamientos humanos el mejor y menos fácil de refutar y

sobre este, como sobre una balsa, afrontar el riesgo de la travesía del mar de la vida" y había añadido proféticamente: "A menos que pueda hacerse el viaje de modo más seguro y con menor riesgo en una nave más segura, *es decir, confiándose a una revelación divina*".

Esta nave, para Agustín, existe ahora: es el *lignum crucis*, es Cristo crucificado. Cristo, dice Agustín, "ha exigido que pasemos a través de él" y también: "Nadie puede atravesar el mar del siglo si no es llevado por la cruz de Cristo". Esto es precisamente "filosofar en la fe", es decir, la "filosofía cristiana": un mensaje que cambió por más de un milenio el pensamiento occidental. |Textos 1-2|

2. El descubrimiento de la persona y la metafísica de la interioridad

"Y decir que los hombres van a admirar las cimas de las montañas, las vastas mareas del mar, las amplias corrientes de los ríos, la extensión del océano, los giros de los astros; *y se abandonan a sí mismos* |...|". Estas palabras de Agustín que se leen en las *Confesiones* (y que impresionaron tan fuertemente a Petrarca), son un programa. El verdadero gran problema no es el *cosmos* sino el *hombre*. El verdadero misterio no es el mundo, sino qué somos nosotros para nosotros mismos: "¡Qué profundo misterio es el hombre! Y sin embargo, tú, Señor, conoces hasta el número de sus cabellos, que no sufren disminución en ti. Y sin embargo es más fácil contar sus cabellos que los afectos y movimientos de su corazón".

Pero Agustín no plantea el problema del hombre en abstracto, es decir, el problema de la esencia del hombre en general: plantea, en cambio, el problema más concreto del *yo*, del hombre como *individuo irrepetible*, como *persona*, como *singular*, podría decirse con una terminología posterior. En este sentido, el problema de su yo y de su persona llega a ser emblemático: "Yo mismo había llegado a ser un gran problema (*magna quaestio*) para mí mismo, no comprendo todo lo que soy". Agustín, *como persona*, se hace protagonista de su filosofía: el que observa y el que es observado.

Una comparación con el filósofo griego que le había llegado a ser el más querido y más cercano, nos mostrará la gran novedad de esta impostación. Plotino, que con todo predica la necesidad de retirarse de las cosas externas a nuestro interior, al alma, para encontrar la verdad, habla del alma y de la interioridad abstractamente, o mejor aún, en general, despojando rigurosamente al alma de su individualidad e ignorando el asunto concreto de la personalidad. Plotino, en su obra, nunca habla de sí mismo pero ni siquiera quiere hablar de sus amigos. Porfirio escribe:

"Plotino [...] tenía el aspecto de alguien que se avergüenza de estar en un cuerpo. En virtud de tal disposición espiritual, *tenía reparo de hablar de su propio nacimiento, de sus padres, de su patria*. Desdeñaba a tal punto someterse a un pintor o a un escultor que respondió a Amelio que le solicitaba su consentimiento para que se hiciera un retrato: '¿No basta pues con arrastrar este simulacro con el que la naturaleza quiso revestirnos: sino que pretendes precisamente que consienta en dejar una imagen más duradera de tal simulacro, como si fuera en verdad algo que valga la pena verse?'"

Al contrario, Agustín habla continuamente de sí mismo y su obra de arte son justamente las *Confesiones*, en la que no solo habla ampliamente de sus padres, de la patria, de las personas que le son queridas, sino que pone al descubierto su propio espíritu en todos los más recónditos pliegues y en todas las íntimas tensiones de su "voluntad": Es *más bien, justo en las íntimas tensiones y laceraciones de su voluntad, puesta en confrontación con la voluntad de Dios, como Agustín descubre el yo, la personalidad humana, en un sentido inédito*: "[...]Cuando estaba deliberando servir desde luego al Señor mi Dios, como lo había dispuesto hacía tiempo, era yo quien quería, era yo quien no quería: era yo quien ni quería del todo ni rechazaba del todo. Por eso luchaba conmigo mismo y me desgarraba a mí mismo [...]".

Estamos ahora bien lejos del intelectualismo griego que había dejado a la "voluntad" solo escasísimo espacio.

Lo que lleva al descubrimiento del yo como persona es, pues, el problema religioso, es la confrontación de la voluntad humana con la voluntad divina.

En verdad Agustín se vale todavía de fórmulas griegas para definir al hombre y en particular se vale de la fórmula de origen socrática y hecha famosa en el *Alcibíades* de Platón, según la cual el hombre es "un alma que sirve a un cuerpo". Pero en él, el concepto de alma y de cuerpo asumen nuevo significado, a causa del concepto de creación (del que se hablará más adelante), del dogma de la "resurrección" y sobre todo del dogma de la encarnación de Cristo. El cuerpo llega a ser algo mucho más importante que el "vano simulacro" del que se avergonzaba Plotino, como se leyó en el pasaje presentado arriba.

Pero la novedad está sobre todo en el hecho que para Agustín *el hombre interior es la imagen de Dios y de la Trinidad*. La problemática de la Trinidad, centrada justamente sobre las tres personas y su unidad sustancial, y por lo tanto sobre la temática específica de la persona, debía cambiar radicalmente la concepción del yo, que *en la medida en que refleja las tres personas de la Trinidad y su unidad, llega ser él mismo persona*. Agustín encuentra entonces una serie de tríadas en el hombre que reflejan la Trinidad de varios modos, en cuyo vértice esta la tríada *ser, conocer, amar* que refleja las tres personas de la Trinidad y su estructura uno-trina.

En el alma, pues, Dios se refleja. Y "alma" y "Dios" son los pilares de la "filosofía cristiana" agustiniana. A Dios se lo encuentra no investigando el mundo sino excavando en el alma.

3. La verdad y la iluminación

En esta polaridad alma-Dios, el concepto de "verdad" hace el papel de gozne. Agustín anexó una serie de otros conceptos fundamentales. Un pasaje de *La verdadera religión*, llegado a ser bastante célebre, ilustra perfectamente esta función del concepto de verdad:

"No vayas fuera de ti, regresa a ti mismo. La verdad habita en el hombre interior. Y si descubres que tu naturaleza es cambiable, trasciéndete a ti mismo, pues trasciendes al alma que razona. Tiende por tanto hacia donde se enciende la luz misma de la razón. ¿A qué llega en efecto todo buen razonador sino a la verdad? Porque la verdad no llega de hecho a sí misma con el razonamiento sino que es aquello a lo que tienden quienes razonan. Ve aquí una armonía sin igual y a ti mismo armonizado con ella. Reconoce que no eres lo que ella es; justamente porque no se busca a sí misma; pero tú llegas a ella buscándola, no de lugar en lugar, sino con el afecto y la mente, a fin de que el hombre interior se encuentre con lo que habita en él, no con ínfimo ni carnal sino con sumo y espiritual deseo".

Pero veamos mejor cómo llega el hombre a la verdad.

La argumentación más conocida es la siguiente. La duda metódica se arruina a sí misma y en el mismo momento en que pretendiera negar la verdad, la reafirma: *si fallor, sum*; si dudo, justamente por dudar, existo y estoy seguro de que pienso. Con esta argumentación, Agustín anticipó sin duda alguna el cartesiano *cogito ergo sum*, aunque los propósitos específicos fueran diferentes de los de Descartes.

Más en general, pues, Agustín, interpreta el proceso cognoscitivo de la siguiente manera.

a) La sensación, como ya Plotino había enseñado, no es una afección sufrida por el alma. Los objetos sensibles actúan sobre los sentidos. Esta afección del cuerpo no escapa al alma, la que en consecuencia "actúa" trayendo, no de lo exterior sino del interior de sí misma, la representación del objeto que es la sensación. En la sensación, pues , el cuerpo es pasivo y el alma es activa.

b) Pero la sensación no es sino el primer escalón del conocimiento. En efecto, el alma muestra su espontaneidad y su autonomía respecto de las cosas corporales en cuanto las "juzga" con la razón *y las juzga con base en criterios que contienen un "plus" en relación*

con los objetos corporales. Estos son, en efecto, *mutables e imperfectos* mientras que los criterios con los cuales el alma juzga son *inmutables y perfectos.* Y esto aparece de manera más evidente cuando juzgamos los objetos sensibles en función de conceptos matemáticos o geométricos o también estéticos, o cuando juzgamos las acciones en función de parámetros éticos. Los conceptos matemático-geométricos que aplicamos a los objetos son *necesarios, inmutables y eternos* mientras que los objetos son *contingentes, mutables y corruptibles* ; esto es válido también para los conceptos de unidad y de proporción, que aplicamos a los objetos cuando los valoramos estéticamente.

Iluminación. La doctrina agustiniana de la iluminación sustituye la doctrina platónica de la anámnesis o reminiscencia.

Para Platón, las almas humanas contemplaron las Idea antes de encarnarse en los cuerpos y luego se recuerdan de ellas en la experiencia concreta.

Para Agustín, en cambio, la suprema Verdad de Dios es una especie de luz que ilumina la mente humana en el acto de conocimiento, permitiéndole captar las ideas, entendidas como verdades eternas e inteligibles, presentes en la misma mente divina.

c) Aparece entonces el problema *¿de dónde le surgen al alma estos criterios de conocimiento* con los cuales juzga las cosas, y que son superiores a las cosas? Ciertamente no, puesto que ella misma, aun siendo superior a los objetos físicos, resulta *mutable*, mientras que los *criterios* son *inmutables* y *necesarios.* Por eso es necesario concluir que *por encima de nuestra mente hay un criterio o una Ley que se llama Verdad* y que por lo tanto existe una naturaleza inmutable, superior al alma humana.

El entendimiento humano, pues, encuentra la verdad como "objeto" superior a él, con ella juzga, *pero es juzgado por ella.* La verdad es la medida de todas las cosas y el entendimiento mismo es "medido" en relación con ella.

d) La verdad que captamos con el solo "entendimiento" está constituida por las Ideas que son *rationes intelligibiles incorporalesque rationes*, las supremas realidades inteligibles. Agustín sabe muy bien que el término Idea en sentido técnico fue introducido por Platón y que la teoría de las Ideas es platónica, pero está convencido de que los filósofos anteriores tuvieron algún conocimiento de ella pues el valor de las Ideas es tal que ninguno puede ser verdadero filósofo si no alcanza su conocimiento. Las Ideas, dice Agustín, son el parámetro por el que todo fue hecho.

Agustín, sin embargo, modifica a Platón en dos puntos:

1) hace de las Ideas pensamientos de Dios (como lo habían hecho –aunque de modos diversos– Filón, los del platonismo medio, Plotino y los Padres griegos);

2) rechaza la doctrina de la reminiscencia, o mejor, la repiensa *ex novo*.

Volveremos más adelante sobre el primer punto. En cuanto al segundo, es de resaltar que Agustín trasforma la doctrina de la reminiscencia en la célebre *doctrina de la "iluminación"*. Esta trasformación se imponía en el contexto general del creacionismo que está en la base de la filosofía agustiniana.

Los intérpretes se han fatigado para comprender esta teoría de la "iluminación" porque, para interpretarla, se han referido a desarrollos *posteriores* de la doctrina del conocimiento, introduciendo temas y problemas ajenos a Agustín. En realidad, la doctrina agustiniana es la doctrina platónica transformada con base en el creacionismo y la semejanza de la luz es la ya usada por Platón en la *República* conjugada con la de la luz de la que hablan las Sagradas Escrituras. Como Dios, que es puro Ser, participa el ser a las otras cosas por la creación, así, análogamente, en cuanto es Verdad, participa a las cosas la capacidad de manifestar a la mente la Verdad que está en ellas, y a las mentes la capacidad de conocer la Verdad, produciendo una impronta metafísica de la Verdad misma en las mentes. Dios, como Ser, nos crea, como Verdad nos ilumina, como Amor nos atrae y nos da la paz.

Se debe resaltar un último punto. Agustín insiste en el hecho de que solo la *mens*, la parte más elevada del alma, llega al conocimiento de las Ideas. Más aún, dice que para esta visión "no toda o cualquier alma es idónea, *sino solo la que es santa y pura, es decir, la que tiene puro y santo y sereno el ojo con el que intenta ver las Ideas, de modo que sea semejante a las Ideas mismas*". Se trata del antiguo tema de la "purificación" o "asimilación" con lo divino, como condición para acceder a lo Verdadero, que habían desarrollado sobre todo los platónicos y que en Agustín se carga con las ulteriores valencias evangélicas de la buena voluntad y la pureza de corazón. *La pureza del alma llega a ser una condición necesaria para la visión de la Verdad, además para la fruición de la misma.* [Textos 3-4]

4. Dios

¿Cuándo el hombre alcanza la Verdad, alcanza también a Dios, o por el contrario, Dios está por encima de la verdad? Agustín comprende la "Verdad" con muchos significados. Cuando la entiende en el sentido más fuerte, es decir, como Verdad suprema, ella coincide con Dios: "Comprende, pues [...] oh alma, [...] si puedes, que Dios es Verdad".

Por consiguiente, *la demostración de la existencia de la certeza y de la Verdad coincide con la demostración de la existencia de Dios*. Como lo han hecho notar los estudiosos desde hace tiem-

po, todas las pruebas que Agustín propone de la existencia de Dios se reducen, en último término, al esquema de argumentaciones presentadas más arriba: primero se pasa de la exterioridad de las cosas a la interioridad del espíritu humano, luego de la Verdad presente en el espíritu al Principio de toda verdad, que es precisamente Dios.



San Agustín, en actitud de meditación y de oración en un cuadro de Sandro Botticelli (1445-1510), conservado en la Iglesia de Todos los Santos en Florencia

Pero en Agustín se encuentran otros tipos de pruebas, que es bueno presentar.

En primer lugar, recordemos la prueba, muy conocida por los griegos, que, apoyándose sobre las características de perfección del mundo, se remonta a su artífice.

Una segunda prueba es la conocida con el nombre de *consensus gentium*, ya presente en los pensadores de la antigüedad pagana: "*Toda la especie humana* confiesa que Dios es creador del mundo".

Agustín no demuestra a Dios como los demuestra por ejemplo Aristóteles o sea con intentos puramente intelectuales y con el propósito de explicar el cosmos, sino para "disfrutar" (*frui Deo*) a Dios y por lo tanto para amarlo, para llenar el vacío del espíritu, para poner fin a la inquietud del corazón, para ser feliz. La verdadera felicidad se dará en la otra vida, en ésta es imposible, contrariamente a cuanto pensaba Plotino. Pero podemos tener una pálida imagen de tal felicidad en esta tierra. Es muy significativo, en efecto, que Agustín, en las *Confesiones*, extraiga, precisamente de las Enéadas, el vocabulario para describir el momento del éxtasis que tuvo en Ostia junto con su madre al contemplar a Dios e igualmente significativo son el vaciamiento metafísico de toda dimensión física y el despojamiento de toda alteridad, hechos a la manera plotiniana aunque con un *pathos* espiritual más cálido y cargados con nuevos significados que encontramos por ejemplo

en este pasaje de las *Confesiones* concerniente a la fruición de Dios, uno de los más bellos escritos de Agustín:

"Pero amándote, ¿qué amo? No una belleza corporal, no una apostura transitoria, no un fulgor como el de la luz, que agrada a estos ojos, no dulces melodías de cantos de todo género, no el suave perfume de las flores, de ungüentos, de aromas, no maná ni miel, no miembros deleitables para el abrazo carnal. No son estas cosas las que amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo, por así decirlo, una luz, una voz, un perfume, un alimento, un abrazo, cuando amo a Dios; luz, voz, perfume, abrazo del hombre interior que está en mí, en donde resplandece, en mi alma, una luz que no se apaga luego, donde resuena una voz que el tiempo no roba, donde aroma un perfume que el viento no disipa, donde gusto un sabor que la voracidad no disminuye, donde me estrecha un abrazo que la saciedad nunca desata. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios".

Ser, Verdad, Bien (y Amor) son los atributos esenciales de Dios. Ya hablamos del primero y del segundo. Sobre el primero, Agustín se expresa con claridad, uniendo la ontología griega con la revelación bíblica. Los griegos habían dicho que Dios es el Ser supremo (la sustancia primera), en la *Biblia* Dios dice de sí: "Yo soy el que es". Justamente en cuanto Ser supremo, Dios, al crear las cosas, les participa el ser, pero no el sumo Ser como es Él, sino un ser en grados diversos en la escala jerárquica.

No obstante toda estas precisiones, queda firme, para Agustín, que una definición de Dios es imposible para el hombre y que en cierto sentido a Dios *scitur melius nesciendo*, en cuanto es más fácil saber lo que Él *no es* más que lo que Él *es*: "Cuando se trata de Dios, el pensamiento es más verdadero que la palabra y la realidad de Dios más verdadera que el pensamiento".

Los mismos atributos mencionados arriba (y todos los otros atributos positivos que se pueden predicar de Dios) son entendidos no como propiedades de un sujeto sino como *coincidentes con su misma esencia*. Mejor aún es afirmar de Dios atributos positivos, negando lo negativo de la finitud categorial que los acompaña. Dios es todo lo positivo que hay en la creación, sin los límites que se encuentran en ella, retomados en el atributo de la inmutabilidad y expresado en la fórmula con la que Él mismo se ha identificado: "*Yo soy el que es*". |Textos 5|

5. La Trinidad

Pero este Dios que es "El que es", es para Agustín esencialmente Trinidad. Él dedicó a este tema uno de sus libros más empeñativos que se impuso, bajo varios aspectos, como su obra de arte doctrinal.



Una antigua leyenda cuenta que Agustín, mientras paseaba por la playa pensando en el complejo misterio de la Trinidad (sobre el que estaba preparando su tratado), encontró a un niño que había cavado un hueco en la arena y quería echar toda el agua del mar con una cuchara. Ante la afirmación de Agustín, que era imposible echar en un hueco con una cuchara toda el agua del mar, el niño, bajo cuyas semblanzas había un ángel, respondió: "Me sería más fácil echar con esta cuchara toda el agua del mar en este hueco, que a ti resolver e incluir en un libro el misterio de la Trinidad". El Pinturicchio (1454-1513) representó dicha leyenda en este hermoso cuadro que se encuentra en Perugia, en la Galería Nacional de Umbría. Recordemos que esta leyenda es particularmente significativa, porque el libro de Agustín sobre la Trinidad está entre los más conspicuos escritos de Occidente sobre este tema.

Tres núcleos de esta obra se ponen de relieve.

a) El eje que soporta toda su interpretación es el de la *identidad sustancial de la tres Personas*.

Los griegos, precisa Agustín, para expresar conceptualmente la Trinidad hablaron de "una esencia y tres sustancias"; los latinos, en cambio, hablan de "una esencia o sustancia y tres Personas" dado que para los latinos "esencia" y "sustancia" son dos términos sinónimos. Pero aun con esta diferencia terminológica, unos y otros intentaron decir lo mismo. Esto implica que Padre, Hijo y Espíritu Santo tienen precisamente una igualdad sustancial y no se distinguen jerárquicamente. Por lo tanto, Dios, en sentido absoluto es bien el Padre, bien el Hijo, bien el Espíritu Santo: son inseparables en el Ser y actúan inseparablemente.

No habiendo, pues, ni diferencia ontológica ni jerárquica ni de funciones, la igualdad absoluta de las tres Personas implica que la Trinidad es "el solo y único Dios verdadero".

b) Agustín establece la diferencia de las tres Personas con base en el *concepto de relación*. Esto significa que, para Agustín, cada una de las tres Personas es *distinta* de las otras pero no ontológicamente *diversa*. El Padre *tiene* al *Hijo* pero no *es* el Hijo y el Hijo *tiene* al Padre pero no *es* el Padre y esto mismo vale para el Espíritu Santo.

En síntesis, estos atributos no pertenecen a la dimensión del ser y de la sustancia, sino justamente a la de la *relación*. Pero no por eso se reducen al nivel de simples *accidentes*. Los accidentes son atributos mudables, mientras que el tipo de relación que distingue a las tres Personas de la Trinidad *no es mudable* y se sitúa en la dimensión de la eternidad.

c) Un tercer punto fundamental de la doctrina trinitaria agustiniana consiste en las analogías triádicas que descubre en la creación, que de simples *vestigia* de la Trinidad como se dan en las cosas y en el hombre exterior, llegan a ser, en el alma humana, verdadera *imagen* de la Trinidad misma, como se vio arriba.

Recordemos dos entre muchas:

Todas las cosas creadas presentan *unidad*, *forma y orden*, tanto las cosas corporales como las incorporales. Ahora bien, como de las obras llegamos al Creador, que es Dios Uno y Trino, podemos considerar estas tres características como *vestigia* de sí dejadas por la Trinidad en su obra.

Análogamente, a un nivel más alto, la mente humana es imagen de la Trinidad porque ella es también una-y-trina en cuanto *es* mente, y como tal *se conoce* y *se ama*. Por lo tanto, la "mente", su "conocimiento" y el "amor" son tres cosas y al mismo tiempo no son más que una y cuando son perfectas, coinciden.

Una de las mayores novedades de Agustín sobre este tema, está en el sondeo de las analogías trinitarias en el espíritu humano.

Conocimiento del hombre y conocimiento de Dios Uno-Trino se iluminan mutuamente, casi especularmente, y realizan perfectamente el proyecto del filosofar agustiniano: conocer a Dios y la propia alma, Dios mediante el alma, el alma mediante Dios.

6. La doctrina de la creación

El problema metafísico que había preocupado mayormente a los antiguos había sido el de la procedencia de lo múltiple del Uno: ¿por qué y cómo del Uno (o de algunas realidades originales) proceden los múltiples? ¿Por qué y cómo del Ser que no puede no ser nació el devenir que implica el paso del ser al no ser y viceversa?

Ninguno de los filósofos antiguos llegó al concepto de creación en la solución de este problema que, como se sabe, es de origen bíblico. Los platónicos fueron los filósofos que llegaron a las posiciones más cercanas al creacionismo. Pero la distancia entre sus posiciones y el creacionismo bíblico permaneció sin embargo notable. Platón, en *el Timeo*, introdujo el Demiurgo. Sin embargo, la actividad del Demiurgo, aun siendo racional, libre y motivada por la causa del bien, resulta estructuralmente limitada, tanto desde arriba como desde abajo. Sobre el Demiurgo está el mundo de las Ideas que lo trascienden y en las que él se inspira como modelos; por debajo, en cambio, está la *chora* o la materia informe, también ella eterna como las Ideas y como el Demiurgo mismo. La obra del Demiurgo es pues obra de *fabricación* y no de *creación* porque supone como *preexistente* e independiente aquello de lo que se vale para construir el mundo. Plotino, en cambio, había deducido tanto las Ideas como la materia misma del Uno, de modo bastante ingenioso, de la manera como se vio arriba. Pero él había llegado a los límites de un verdadero y propio acosmisismo y sus categorías de fondo podían servir, oportunamente reformadas, para interpretar la dialéctica trinitaria y no para interpretar la creación del mundo.

La solución creacionista que para Agustín es a un tiempo verdad de fe y de razón, resulta de una claridad ejemplar. La creación de las cosas es "de la nada" (*ex nihilo*) es decir no *de la sustancia* de Dios, menos aún *de cualquier cosa que preexistiera* (la fórmula que llegó a ser posteriormente canónica será *ex nihilo sui et subiecti*). En efecto, explica Agustín, una realidad puede proceder de otra de tres modos:

a) *por generación* y en este caso procede de la sustancia misma del que genera como el hijo procede del padre y constituye algo idéntico al que lo genera;
b) *por fabricación* y en tal caso, la cosa que es fabricada proviene de otra cosa que preexiste por fuera del fabricante (de una materia) como sucede con todas las cosas producidas por el hombre;
c) *por creación de la nada* absoluta, es decir, *no* de la propia sustancia, *tampoco* de una sustancia externa.

El hombre sabe "generar" (los hijos) y sabe "producir" (los *artefacta*) pero no sabe "crear" porque es un ser finito. Dios "genera" de la propia sustancia al Hijo, que como tal es idéntico al Padre, pero "crea" el mundo de la nada.

Entre "generación" y "creación" hay pues una diferencia enorme, porque esta última supone, a diferencia de la primera, que "lo que no era absolutamente" viene (al ser) por dádiva del ser de parte del que crea. Y tal acción es un gratuito "don divino" debido a la libre voluntad y bondad de Dios, además de su infinito poder.

Dios, al crear el mundo de la nada, *creó, junto con el mundo, el tiempo mismo*. En efecto, el tiempo está estructuralmente unido al movimiento; pero no hay movimiento antes del mundo sino solo con el mundo.

Esta tesis fue ya anticipada (casi a la letra) por Platón en el *Timeo* y resulta en Agustín simplemente mejor fundamentada y mejor explicada. "Antes del mundo", pues, no había un "antes temporal", *porque el tiempo no existía*, existía, en cambio, *lo eterno* que es como un presente infinito atemporal (sin deslizamiento ni cesura de "antes" y "después"). Sobre el tema del tiempo se hablará todavía más adelante.

7. La doctrina de las Ideas y de las razones seminales

Las Ideas tienen un papel esencial en la creación; pero ellas, de paradigmas absolutos por fuera y por encima de la mente del Demiurgo, como lo eran en Platón, llegan a ser, como se dijo arriba, los "pensamientos de Dios", o también el "Verbo de Dios".

Agustín declara la teoría de las Ideas un hito absolutamente fundamental e irrenunciable, porque está intrínsecamente conectada con la doctrina de la creación.

En efecto, Dios creó el mundo según la razón y por lo tanto creó cada cosa de acuerdo con un modelo que Él mismo produjo como su pensamiento y las ideas son precisamente esos pensamientos-modelo de Dios y como tales son la verdadera realidad, es decir, eternas e inmutables y todas las cosas existen por participación de ellas.

Pero para explicar la creación, Agustín emplea, además de la teoría de las Ideas, también la teoría de las "razones seminales" creada por los estoicos y retomada luego y reelaborada en clave metafísica por Plotino. La creación del mundo acontece de manera simultánea. Pero Dios no crea la totalidad de las cosas posibles como ya realizadas, sino que introduce en lo creado "las semillas" o "gérmenes" de todas las cosas posibles que luego, en el transcurso del tiempo, se desarrollan poco a poco y se perfeccionan de diverso modo y con el concurso de diferentes circunstancias.

En síntesis, *Dios creó, junto con la materia, virtualmente todas las posibilidades de actuación de la misma, infundiendo en ella justamente las razones seminales de cada cosa*. La evolución del mundo en el transcurso del tiempo no es otra cosa que la actualización y la realización de las "razones seminales" y luego una prolongación de la acción creadora de Dios.

El hombre fue creado como "animal racional" y está en la cúspide del mundo sensible. Como vimos, su alma es imagen del Dios-Trinidad. Es inmortal.

Las pruebas de la inmortalidad son tomadas en parte de Platón. En parte, en cambio, son profundizaciones agustinianas, como por ejemplo la prueba que se apoya en la autoconciencia y que deduce de ella la simplicidad y la espiritualidad del alma misma y por tanto su incorruptibilidad; también la prueba que infiere la inmortalidad del alma de la presencia de la Verdad eterna en ella: "Si el alma muriese, moriría también la Verdad".

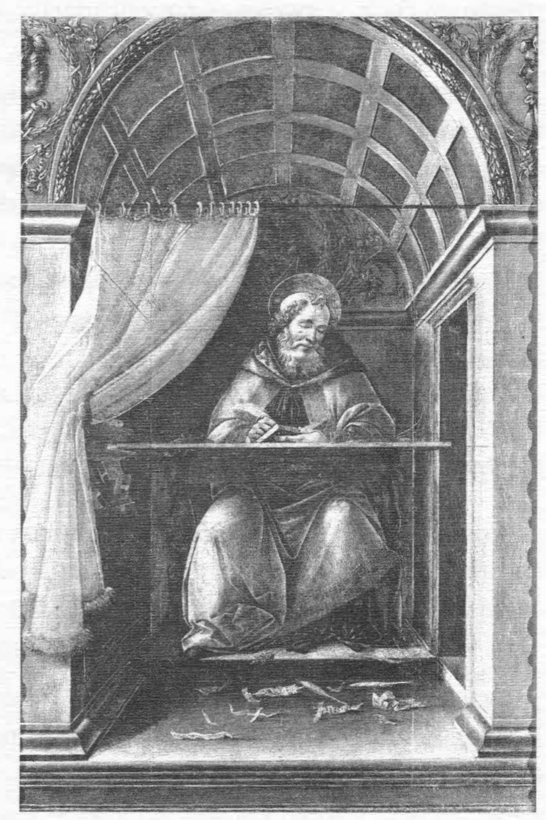
Agustín permaneció inseguro de la solución del problema del *modo* como se generan las almas individuales: es decir, si Dios crea cada alma *directamente* o si por el contrario las creó todas en Adán y desde Adán "se trasmiten" poco a poco mediante los padres.

Parece que Agustín sintió simpatía por una solución "traducionista" de este último tipo, sea que se entienda a nivel espiritual, que, a su parecer, explicaría mejor la transmisión del pecado original. Pero no excluyó la solución de la creación directa. [Textos 6]

8. La eternidad y la estructura de la temporalidad

"¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?". Esta pregunta incitó a Agustín al análisis del tiempo y lo llevó a soluciones geniales que llegaron a ser muy famosas.

Antes que se creara el cielo y la tierra, el tiempo no existía y por lo mismo, como ya se aludió arriba, no se puede hablar de un "antes" antes que el tiempo fuera creado. El tiempo es creación de Dios y por eso la pregunta planteada arriba no tiene sentido, porque vuelca sobre Dios una categoría que *solo* vale para la criatura, cometiendo así un error estructural. En efecto, "tiempo" y "eternidad" son dos dimensiones inconmensurables, por tanto, muchos errores que cometen los hombres cuando hablan de Dios, nacen, como en la pregunta de la



Agustín en su celda; temple sobre tabla de Sandro Botticelli (1445-1510)

que se habló arriba, de la indebida aplicación del tiempo a lo eterno que es, en cambio, completamente distinto del tiempo.

Pero ¿qué es el tiempo?

El tiempo implica *pasado, presente* y *futuro*. Pero el pasado *ya no existe* y el futuro *no existe todavía*. Y el presente "si siempre fuera y no transcurriera en el pasado, no sería ya tiempo sino eternidad". El ser del presentes es, en realidad, una continua cesación de ser, una tendencia continua hacia el no-ser.

Agustín pone de relieve que en realidad *el tiempo existe en el espíritu del hombre*, porque en el espíritu del hombre es donde se mantienen presentes tanto el pasado como el presente y el futuro: propiamente debería "decir que los tiempos son tres: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro. Y estos tres tiempos se encuentran, de algún modo, en nuestro espíritu mientras que no se ven en otra parte: el presente del pasado, es decir, la *memoria*, el presente del presente, es decir, la *intuición*, el presente del futuro, es decir, la *espera*.

El tiempo, pues, aun teniendo alguna conexión con el movimiento, no está en el movimiento ni en las cosas en movimiento, sino en el *alma*. Más exactamente: el tiempo en cuanto resulta estructuralmente ligado a la *memoria*, a la *intuición* y a la *espera*, pertenece al alma y es principalmente "una extensión del alma" una extensión justamente entre "memoria", "intuición" y "espera".

Esta solución había sido anticipada ya por Aristóteles en cierta medida y que Agustín desarrolla en sentido marcadamente espiritual, llevándola a sus últimas consecuencias. |Textos 7|

9. El mal y su estatuto ontológico

Conectado con el problema de la creación está el gran problema del mal, del que Agustín supo ofrecer una explicación que ha sido un punto de referencia y que hasta ahora mantiene su validez.

Si todo proviene de Dios, que es Bien, *¿de dónde proviene el mal*?

Agustín, luego de haber sido víctima del dualismo maniqueo, como se vio, encontró la clave para resolver el asunto en Plotino: el mal no es una sustancia o un ser, sino *deficiencia y privación de ser*.

Pero Agustín profundiza ulteriormente el asunto. El problema del mal puede ser prospectado en un triple nivel: a) metafísico-otológico, b) moral y c) físico.

a) Desde punto de vista metafísico-ontológico, en el cosmos no hay mal, sino que existen *grados inferiores de ser en relación con* Dios, dependientes de la finitud de las cosas creadas y de diferente nivel de esta finitud. Pero incluso lo que a una mirada superficial puede aparecer como un "defecto" (y por lo tanto podría parecer un mal) en realidad, en la óptica del universo mirado en su conjunto, desaparece. En efecto, los grados inferiores del ser y las cosas finitas, aun aquellas ínfimas, resultan como los momentos articulados de un gran complejo armónico. Cuando, por ejemplo, juzgamos que la existencia de ciertos animales nocivos es un "mal", en realidad medimos con el metro de nuestra utilidad y de nuestra ventaja contingente y por lo tanto en una óptica errada. Medida con el metro del entero, cada cosa, aun la más insignificante aparentemente, tiene un sentido y una razón de ser y por lo tanto es algo positivo.

b) El *mal moral* es, en cambio, el pecado. El pecado depende de la *mala voluntad*. ¿Y de qué depende la mala voluntad? La respuesta de Agustín es bastante ingeniosa. La mala voluntad no tiene "causa eficiente" sino más bien "causa deficiente". La voluntad, por su naturaleza, debería tender al Sumo Bien. Pero como existen muchos seres creados y finitos, la voluntad puede tender a estos e invirtiendo el orden jerárquico puede preferir la criatura a Dios, preferir los bienes inferiores a los superiores. Si es así, el mal deriva del *hecho de que no existe un único* Bien *sino que hay muchos bienes* y consiste en una incorrecta elección de los mismos. El mal moral es pues una *aversio a* Deo y una *conversio ad creaturas*, es la elección de un bien inferior en vez del ser supremo. En conclusión: haber recibido de Dios una voluntad libre ha sido un gran bien. El mal es el uso malo de este gran bien, que se realiza del modo que se ha visto. Por eso Agustín puede decir: "El bien en mí es obra tuya, el mal en mí es mi pecado".

c) El *mal físico*, como las enfermedades, los sufrimientos, los tormentos del espíritu y la muerte, para quien filosofa en la fe, tiene un significado preciso: es *la consecuencia del pecado* original, es decir, la consecuencia del mal moral. En la historia de la salvación, sin embargo, éste tiene un significado positivo.

10. La voluntad, la libertad y la gracia

Hemos aludido ya al papel que juega la "voluntad" en Agustín. Los estudiosos han puesto, más bien, de relieve hace tiempo, que con Agustín la voluntad se impone a la reflexión filosófica invirtiendo la antropología de los griegos y superando definitivamente el antiguo intelectualismo moral, sus presupuestos y sus corolarios. La atormentada vida interior de Agustín y su formación espiritual, realizada por completo en la cultura latina, que había dado a la *voluntas* un realce desconocido para los griegos, le permitieron

entender el mensaje bíblico justamente en sentido "voluntarista", fuera de los esquemas intelectualistas de la cultura griega.

Por lo demás, Agustín es el primer escritor que nos presenta *los conflictos de la voluntad* en términos precisos, como ya se ha puesto de relieve: "Era yo quien quería y quien no quería: era justamente yo quien ni quería plenamente, ni quien rechazaba plenamente. Por eso luchaba conmigo mismo y me destrozaba a mí mismo".

La *libertad* es propia de la *voluntad* y no de la razón en el sentido en que lo entendían los griegos. Así se resuelve la antigua paradoja socrática según la cual es imposible conocer el bien y la voluntad puede rechazarlo, porque ella, aunque pertenezca al espíritu humano es una *facultad diferente de la razón*, con autonomía propia respecto de la razón, aunque ligada en parte a ella. La razón conoce, la voluntad elige y puede elegir incluso lo irracional, es decir, lo que no está conforme con la recta razón; y de este modo se explica la posibilidad de la *aversio a Deo* y la *conversio ad creaturam*.

El pecado original fue un pecado de *soberbia* y fue la primera desviación de la voluntad. El arbitrio de la voluntad es *libre verdaderamente y en sentido pleno, cuando no hace el mal*. Y justamente esa es su condición natural: así le fue dado al hombre. Pero luego del pecado original, la voluntad se corrompió y se debilitó y *necesita de la gracia divina*.

Por consiguiente, el hombre no puede ser "autárquico" en su vida moral: tiene necesidad de la ayuda divina. Por lo tanto, el hombre cae en el pecado en la medida en que busca vivir rectamente *valiéndose de las solas fuerzas*, es decir, sin la ayuda de la gracia divina; se libera del mal con el poder de creer en la gracia que lo salva y con la elección libre de esta gracia.

11. La "Ciudad terrena" y la "Ciudad celeste"

El mal es amor de sí (superbia), el bien es amor de Dios. Esto vale tanto para el hombre individual como para el que vive en comunidad con los otros. El conjunto de hombres que viven para Dios forma la *Ciudad celeste*. Agustín escribe: "Dos amores diferentes generan las dos ciudades: el amor de sí, llevado hasta el desprecio de Dios, generó la *Ciudad terrena*; el amor de Dios, llevado hasta el desprecio de sí, generó la *Ciudad celeste*. Aquélla se gloría de sí misma, ésta se gloría de Dios. Aquélla busca la gloria de los hombres, ésta tiene como máxima gloria a Dios". Las dos Ciudades tienen su correspondiente en el cielo en las multitudes de ángeles rebeldes y en las que permanecieron fieles a Dios. En la tierra, ellas tienen su suerte con Caín y con Abel, símbolos de las dos Ciudades. En la tierra, el ciudadano de la Ciudad terrena parece dominar; en cambio, el ciudadano de la

Ciudad celeste es como un peregrino. Pero el primero está destinado a la condenación, el segundo a la salvación.

Así la historia adquiere un sentido completamente desconocido para los griegos: tiene un comienzo con la creación y un término con el fin del mundo, es decir, con el juicio y la resurrección. Y tiene tres momentos intermedios esenciales, que dividen su decurso: el pecado original con sus consecuencias; la espera de la venida del Salvador, la encarnación y la pasión del Hijo de Dios con la constitución de la Iglesia.

Agustín insiste mucho, al final de la *Ciudad de Dios*, en la resurrección. La carne resurgirá integrada y en cierto sentido transfigurada y estará sometida al espíritu pero *permanecerá carne*.

La historia se terminará con el día del Señor, que será como el octavo día consagrado mediante la resurrección de Cristo en el que se realizará *el reposo eterno*, en sentido global. [Texto 8]

12. La esencia del hombre es el amor

Los filósofos griegos, de Sócrates en adelante, habían dicho que el hombre bueno es aquel que sabe y conoce y que el bien y la virtud son ciencia. Agustín, en cambio, dice que el hombre bueno es el que ama, el que ama lo que debe amarse.

Cuando el amor del hombre está orientado hacia Dios (y ama a los hombres y las cosas en función de Dios) es *charitas*; por el contrario, cuando se dirige a sí, al mundo y a las cosas del mundo es *cupiditas*. Amarse a sí mismo y a los hombres no de acuerdo con el juicio de los hombres sino de acuerdo con *el juicio de Dios*, significa amar de modo justo.

Agustín proporciona también un criterio preciso para el amor con la distinción entre *uti* y *frui*. Los bienes finitos se *usan* como medios y no se convierten en objeto de *fruición* y de disfrute como si fueran fines.

Y así, la virtud del hombre, que los filósofos griegos habían determinado en función del conocimiento, queda equilibrada por Agustín en función del amor. La *virtus* es el *ordo amoris*, es decir, amarse a sí mismo, a los otros y las cosas *conforme con la dignidad ontológica* propia de cada uno de estos seres, en el sentido visto arriba.

Agustín refiere en términos de amor el mismo conocimiento de la Verdad y de la Luz que ilumina la mente: "Quien conoce la Verdad conoce la luz y quien conoce la Luz conoce la eternidad. El *amor es el que conoce*".

Por lo demás, filosofar en la fe, que pone en un acto de amor donativo la razón de la creación y de la redención, debía llevar necesariamente a reinterpretar la naturaleza del hombre, su historia individual y su historia de ciudadano, en la perspectiva del amor.

Esta frase lapidaria resume a modo de clave emblemática el mensaje agustiniano: *pondus meum, amor meus* (*"mi peso es mi amor"*). La consistencia del hombre viene dada por el peso de su amor, del mismo modo que su destino terreno y ultraterreno está determinado por su amor. Y en esta perspectiva, se comprende muy bien la exhortación conclusiva agustiniana: *ama, et fac quod vis* ("ama y haz lo que quieras").



En la ilustración, la más antigua representación de Agustín conseguida (pertenece al período entre finales del s. VI y comienzos del s. VII). Se conserva en la Biblioteca del Laterano).

AGUSTÍN
La centralidad de la Trinidad divina

Mundo

– Todas las cosas tienen unidad, orden y forma.

– Estas características son *vestigio* que la Trinidad dejó en las cosas.

– Gracias a ellas, nos podemos remontar a Dios, a partir de los grados de perfección que hay en el mundo.

Hombre

– Es persona, es decir, individuo irrepetible.

– Es *imagen* de las tres Personas de la Trinidad en efecto, *es, conoce y ama*.

– Tiene en sí la facultad de la voluntad que es diferente de la razón.

– Voluntad libre es la que elige el bien superior en lugar del bien inferior y vive para Dios.

– El conjunto de hombres que viven para Dios forma la *Ciudad celeste*, el conjunto de los malvados forman la *Ciudad terrena*.

– El mal no tiene estatura ontológica, sino que nace de la confusión de un bien inferior con un bien superior.

– El hombre encuentra sobre todo en sí mismo la prueba de la existencia de Dios que se manifiesta como Verdad.

Trinidad

– Implica identidad sustancial de las tres Personas.

– La diferencia es solo relacional (el Padre *tiene* al Hijo pero no *es* el Hijo; el Hijo *tiene* al Padre, pero no *es* el Padre, etc.).

La Trinidad es:

SER
En cuanto Sumo Ser, Dios *crea*

VERDAD
En cuanto Suma Verdad, Dios *ilumina*

AMOR
En cuanto Sumo Amor, Dios *beneficia*

Creación

– El mundo es creado de acuerdo con la razón, es decir, según las Ideas-paradigmas que están en la mente de Dios.

– Es *ex nihilo sui et subiecti*, es decir, Dios no actúa sobre una sustancia preexistente (suya o externa a Él), sino que crea de la nada.

– Dios no crea la totalidad de las cosas como ya realizadas sino que introduce en lo creado las *razones seminales* de las cosas que se desarrollan poco a poco.

Iluminación

– El alma tiene criterios de conocimiento inmutables y eternos que vienen de Dios.

– La mente de Dios tiene en sí los modelos inmutables y eternos (=Ideas) de todas las cosas.

– Dios, en el momento de la creación, participa a las cosas la capacidad de manifestarse en verdad y a las mentes la capacidad de captarlas.

Amor

– En el hombre, como en la Trinidad, el amor es esencial. En efecto, la virtud se reduce al *ordo amoris: amarse a sí mismo, amar a los otros y las cosas de acuerdo con su dignidad ontológica*.

– El amor perfecto es el donativo, que tiene en Cristo (Dios hecho hombre) su vértice.

SAN AGUSTÍN

1. LA TERCERA NAVEGACIÓN

La segunda navegación de Platón constituye una de las más grandes conquistas del pensamiento occidental, es decir, la ganancia de la dimensión suprasensible. Platón compara esta búsqueda de la verdad a una nave en la que debemos enfrentar el riesgo de la travesía del mar de la vida. La razón humana es solo una nave.

Según Platón, estaríamos más seguros si tuviéramos una revelación divina, un logos divino al que confiarnos; tal revelación sería una nave más sólida.

Agustín se una directamente a estas intuiciones platónicas, retomando el mismo lenguaje marinero. En este sentido se habla de "tercera navegación", navegación que nos lleva a ganar los horizontes últimos que solo proporciona la fe cristiana. La tesis de Agustín es la siguiente: algunos filósofos comprendieron que hay un más allá, pero la razón humana sola no podía dar a los hombres el medio con el cual llegar hasta allá. Entre nosotros y el más allá está el mar de este mundo que debemos atravesar. Entonces Cristo vino justamente para traernos el medio con el cual atravesaremos el mar de la vida; y el medio seguro que nos permite atravesar este mar es la cruz.

1.1 La cruz de Cristo es el madero que nos hace atravesar el mar de la vida

El texto continúa así: *Hubo un hombre enviado por Dios, de nombre Juan.*

Lo que dijimos antes, carísimos hermanos, se ha dicho de la inefable divinidad de Cristo, y fue dicho casi de manera inefable.

En efecto, ¿quién entenderá esto: *En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba con Dios?*

Y para que no te resultase desvalorizado el término Verbo, a causa del uso cotidiano de los términos, Juan agrega: *Y el Verbo era Dios.*

Y este Verbo es precisamente aquel del cual ayer hablamos largo rato, y nos ha concedido el Señor, después de tanto hablar, lograr hacer llegar alguna cosa a vuestros corazones.

En el principio existía el Verbo.

Y siempre lo mismo, y de la misma manera, y desde siempre así como es, no puede cambiar, es esto: "Es".

Es éste el nombre que Él ha revelado a su siervo Moisés: "Yo Soy el que es"; "Y Yo soy me ha enviado".

Entonces, ¿quién podrá comprender, desde cuando se ve que todas las cosas mortales son mutables, y desde el momento que se ve que no sólo los cuerpos cambian por cualidad, al nacer, crecer, declinar y morir, sino que también las almas mismas se separan y se dividen, bajo el influjo de deseos diferentes, y desde el momento en que se ve que los hombres pueden recibir la sabiduría si se acercan a la luz, a su calor, pero pueden también perder la sabiduría misma y alejarse de ella por un mal influjo?

Por tanto, desde cuando se ve que todas estas cosas son mutables, ¿qué cosa es lo que es, sino lo que trasciende todas las cosas que son y no son de este modo? ¿Quién, entonces, comprenderá esto? O ¿quién, de cualquier manera, haya puesto en acto las fuerzas de su mente para poder comprender el modo en el cual puede lo que es, estar en capacidad de alcanzar lo que de cualquier modo con su mente ha logrado coger?

Es como si alguien lograse ver desde lejos la Patria, pero existiera el mar que lo separa de ella. Él ve adónde debe ir, pero le falta el medio para desplazarse hasta allí.

Así es para nosotros que queremos alcanzar nuestra estabilidad, donde el que es está, porque éste solo está siempre así como es. Está de por medio el mar de este siglo a través del cual debemos andar, aunque veamos adonde debemos ir, mientras muchos no ven a dónde deben ir.

Por eso, para que existiese también el medio para ir, viene de allá aquel hacia el cual queremos ir.

¿Y qué ha hecho?

Ha preparado el madero con el cual pudiéramos atravesar el mar.

En efecto, nadie puede cruzar el mar de este siglo, si no es llevado por la cruz de Cristo.

De esta cruz podrá sujetarse, algunas veces, también quien tiene los ojos enfermos. Y quien no logre ver de lejos a dónde debe ir, no se separe de la cruz, y la cruz lo llevará.

1.2 El cristiano debe adherir a lo que Cristo se hizo por nosotros para poder llegar a lo que él es siempre

Por eso, hermanos, quisiera hacer entrar esta verdad en sus corazones: si quieren vivir de modo pío y cristiano, adhieran a Cristo según lo que Él se hizo por nosotros, para que puedan llegar a Él según lo que Él es. Y Él vino hasta nosotros según lo que Él siempre era, para hacerse por nosotros lo que no era; puesto que se hizo esto por

nosotros, para ofrecer el medio por el cual fuesen transportados los enfermos, atravesasen el mar del siglo y llegasen a la patria, donde ya no habrá necesidad de una nave, porque ya no existirá un mar para cruzar.

Por tanto, es mejor no ver con la inteligencia lo que Él es y, sin embargo, no separarse de la cruz de Cristo, antes que verlo con la inteligencia, y despreciar la cruz de Cristo.

Es todavía mejor y bueno en sumo grado, si es posible, que se vea a dónde se puede llegar y se esté apegado a aquel que lleva, para llegar a la meta.

Esto han logrado hacer las grandes mentes de los montes, aquellos que hemos llamado justamente montes, que la luz de la justicia ilumina en sumo grado. Pudieron hacer esto, y vieron al que es.

En efecto, Juan, viéndolo, decía: *En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios.* Ellos vieron esto y para llegar a lo que veían de lejos, no se separaron de la cruz de Cristo, y no despreciaron la humildad de Cristo.

Pero también los pequeños, que no están en capacidad de comprender esto, y no se alejaron de la cruz, de la pasión y de la resurrección de Cristo, en la misma nave son llevados a lo que no ven, o sea en aquella nave en la cual realizan la travesía también aquellos que ven.

1.3 La soberbia de los filósofos y la humildad del madero de la cruz

A decir verdad, existieron filósofos de este mundo que buscaron al Creador a través de la criatura, desde el momento en que el Creador se puede encontrar mediante la criatura. Como lo afirma claramente el Apóstol: "En efecto, las perfecciones invisibles de Dios pueden ser comprendidas por la inteligencia, a partir de la creación del mundo, a través de las cosas hechas por Él, así como su eterno poder y su divinidad, de modo que no son excusables". Y continúa: "Porque habiendo conocido a Dios [...]"; y no dice: "Porque no han conocido a Dios", sino: "Porque, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron, ni le dieron gracias como Dios, sino que se perdieron en sus razonamientos y su corazón incipiente corazón se ha oscurecido".

¿Cómo se ha oscurecido?

Lo dice con claridad enseguida: "Al proclamarse sabios, se hicieron necios".

Han visto adónde era necesario ir, pero se han mostrado ingratos con aquel que les había donado lo que habían visto, han querido atribuirse lo que habían visto, haciéndose soberbios, han perdido lo que veían, y de allí se han dirigido hacia los ídolos, hacia los simulacros y a los cultos de los demonios, hasta adorar a la criatura y despreciar al Creador.

Pero han hecho estas cosas cuando eran ya corruptos; y han llegado a corromperse, porque se han ensoberbecido; y es precisamente por su soberbia por lo que se han llamado sabios.

Por tanto, aquellos de los que el Apóstol dijo que eran "los que conocieron a Dios", han visto todas estas cosas de las que habla Juan, o sea, que todas las cosas fueron hechas por medio del Verbo de Dios. En efecto, en los libros de los filósofos se encuentran dichas estas cosas, y también que Dios tiene un hijo unigénito, por el cual todas las cosas existen.

Ellos han podido ver el que es, pero lo han visto de lejos y no han querido tener firme la humildad de Cristo, o sea la nave en la cual hubieran podido ver de lejos.

Y la cruz de Cristo fue despreciada por ellos.

¡Debes atravesar el mar y desprecias la cruz!

¡Oh sabiduría llena de soberbia!

Tú te burlas de Cristo crucificado; pero es realmente el que tú has visto de lejos: En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios.

Pero ¿por qué ha sido crucificado?

Porque era necesario para ti el madero de su humildad.

En efecto, tú te llenaste de soberbia y fuiste arrojado lejos de aquella Patria; la senda había sido interrumpida por las oleadas de este siglo; y no hay un medio con el cual puedas cumplir la travesía para llegar a la Patria, si no te dejas llevar por el madero de la cruz.

Ingrato como eres, te burlas del que ha venido hasta ti, realmente para hacerte volver a él.

Él mismo se hizo camino, un camino a través del mar: por eso Él caminó sobre el mar, para mostrarte que hay un camino a través del mar.

Pero tú, que no puedes caminar sobre el mar como Él lo hizo, déjate llevar por esta nave, déjate llevar por el madero de la cruz: cree en el Crucificado y podrás llegar.

Por ti Él se hizo crucificar; o sea para enseñarte la humildad, y porque, si hubiese venido como Dios, no hubiese venido por todos aquellos que no estaban en capacidad de ver a Dios.

En efecto, no es según eso por lo cual Él es Dios, que Él o vino o se fue, porque Dios está presente en todas partes y no está contenido en ningún lugar.

Pero ¿de qué manera vino?

Vino como hombre.

San Agustín, *Amor absoluto y "Tercera navegación"*

2. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO ENTRE RAZÓN Y FE

Para Agustín la fe no tiene carácter arracional o metarracional sino un preciso valor cognoscitivo, en el sentido que representa una experiencia vivida de la verdad. Entre fe y razón hay una circularidad, es decir, la fe proporciona algunas precomprensiones que luego pueden ser examinadas y criticadas por la razón.

Esta posición se separa, pues, tanto del fideísmo como del racionalismo. El fideísmo extremo se expresa en la proposición de Tertuliano credo quia absurdum; *el racionalismo extremo niega todo valor a la fe.*

La posición de Agustín, en cambio, es expresada muy bien con la proposición credo ut intelligam, intelligo ut credam.

2.1 Creer como medicina temporal para la salvación

Por lo cual también en el tratamiento en el que la divina Providencia e inefable bondad mira a la curación de las almas luce muchísimo la belleza en sus grados y perfección. Pues en él se emplean dos medios: la autoridad y la razón. La primera exige fe y dispone al hombre para la razón. La segunda guía al conocimiento e intelección. Si bien la autoridad no está totalmente desprovista de razón, pues se ha de atender a quién se debe creer; y ciertamente, una cifra de la misma verdad, conocida y comprendida, es la autoridad. Mas como caímos en las cosas temporales y por su amor estamos impedidos de conocer las eternas, no según el orden de la naturaleza y la excelencia, sino por razón del mismo tiempo, debe emplearse primero cierta medicina temporal, que invita a la salvación, no a los que saben, sino a los creyentes. Pues en el lugar en que ha caído uno, allí debe hacer hincapié para levantarse. Luego en las mismas formas carnales, que nos detienen, hay que apoyarse para conocer las que pertenecen a un orden invisible. Formas carnales llamo a las que pueden percibirse con el tiempo, esto es, con los ojos, oídos y demás sentidos orgánicos. A estas formas carnales, pues, han de adherirse forzosamente por el amor los niños; son también casi necesarias en la adolescencia, y con el avance de la edad dejan de serlo.

Tomado de: San Agustín. *La verdadera religión*, 24, 45. En: *Obras de san Agustín* IV. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

2.2 La fe busca, la inteligencia encuentra

Busca la fe, encuentra el entendimiento. Por eso dice el profeta: *Si no creyereis, no entenderéis*. Sigue buscando el entendimiento al que encontró. *Mira Dios a los hijos de los*

hombres, se canta en el Salmo inspirado, *para ver si hay entre ellos algún inteligente que busque a Dios*. Sea el hombre cuerdo y busque a su Dios.

Tomado de San Agustín: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. XV, 2, 2. En *Obras de San Agustín* V. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.

2.3 Si no se cree no se comprende

Si lo hemos comprendido, demos gracias a Dios. Mas, si alguien ha entendido poco, el hombre hizo lo que pudo, y que vea de donde puede esperar la inteligencia de lo demás. Nuestra acción, como obreros, es exterior; sólo plantamos y regamos; el crecimiento es obra exclusiva de Dios. Mi *doctrina*, dice, *no es doctrina mía*, *sino de aquel que me envió*. Oiga este consejo el que dice: Todavía no he comprendido. En el instante mismo en que fue dicha cosa tan grande y profunda, vio el mismo Señor que no todos entenderían cosa tan honda, y por eso dio enseguida el consejo: ¿Quieres entender esto? Cree, porque Dios dijo por el profeta: Si *no creyereis*, *no entenderéis*. Tienen también relación con esto lo que el Señor, siguiendo su discurso, añadió: Si *alguno quiere hacer su voluntad*, *conocerá si la doctrina es de Dios o si hablo yo de mí mismo*. ¿Qué significa *si alguien quiere hacer su voluntad*? Yo había dicho: si creyereis; y luego os di este consejo: Si no has entendido, cree. La inteligencia es, pues, premio de la fe. No te afanes por llegar a la inteligencia para creer, sino cree para que llegues a la inteligencia, ya que, *sino creéis*, *no entenderéis*.

Tomado de: San Agustín. *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*, 29, 6. En: *Obras de San Agustín* XIII. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968[2].

2.4 La fe hace capaz de comprender

Hablaré, pues. Entienda quien pueda, y crea quien no pueda entender. Expondré las palabras del Señor: *Vosotros juzgáis según la carne*; *yo no juzgo a nadie*, entendiendo: ahora o según la carne. *Pero, si yo juzgo, mi juicio es verdadero*. Y ¿por qué tu juicio es verdadero? *Porque yo no estoy solo, sino yo y el Padre, que me envió*. ¿Qué dices, Señor Jesús? Si fueses tú solo, ¿sería falso tu juicio, y sólo es verdadero porque no estás solo, sino tú y el Padre que te envió? ¿Qué he de responder? Responda Él mismo: *Verdadero es mi juicio*. ¿Por qué? *Porque no estoy solo, sino yo y el Padre, que me envió*. Si está contigo, ¿cómo te envió? ¿Te envió y está contigo? ¿Es posible que permanezcas allí, habiendo venido hasta nosotros? ¿Cómo se puede creer o cómo se puede entender esto? A estas dos interrogaciones respondo que con razón preguntas cómo se entiende, pero sin razón dices cómo se puede creer, ya que se cree precisamente porque no se entiende con rapidez. Lo que rápidamente se percibe, no se cree porque se ve. Por eso crees, porque

no entiendes y creyendo te predispones para entender. Si no crees, nunca entenderás, porque serás menos apto. Límpiete la fe para que te veas lleno de inteligencia.

Tomado de: San Agustín. *Tratados sobre el Evangelio de Juan*, 36, 7.
En: *Obras de San Agustín* XIV. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

2.5 La fe es creer lo que no se ve y la verdad es ver lo que se ha creído

Decía, pues, el Señor a los judíos que habían creído en Él: Si vosotros permaneciereis en mi doctrina. Dice *permaneciereis*, porque ya habéis sido iniciados, ya habéis comenzado a estar dentro de ella. Es decir: *Si permaneciereis* en la fe que ha comenzado a arraigar en vosotros, ¿adónde llegaréis? Considera a dónde conduce tal comienzo. Ya has puesto los cimientos, cuídate del remate, y en esta bajeza descubre otra grandeza. La fe se cimienta en la humildad. En la visión, en la inmortalidad, en la eternidad, no hay nada humilde; todo es grandeza, todo es firme sin desfallecimientos; todo es estabilidad sin ataque alguno del enemigo y sin temor de perderla. Excelso es lo que cimienta en la fe y no se le da importancia, como los necios no suelen apreciar los cimientos de un edificio. Se abre una zanja grande y en ella se lanzan desordenadamente las piedras; allí no aparece pulimento alguno, no hay belleza alguna. Tampoco aparece belleza alguna en las raíces del árbol, pero todo cuanto en el árbol te deleita sale de la raíz. Contemplas la raíz y permaneces indiferente, contemplas el árbol y te llenas de admiración. Insensato, lo que te causa admiración procede de la raíz, que te ha dejado indiferente. Valoras en poco la fe de los creyentes, porque te falta balanza para pesarla. Mira adónde llega y pondera su valor. El mismo Señor dice en otro lugar: *Si tuviereis fe como un grano de mostaza.* ¿Puede haber algo más pequeño y de mayor desarrollo? ¿Puede darse cosa más diminuta y más ardiente? Así, pues, *si vosotros permaneciereis en mi doctrina*, en la cual habéis ya creído, ¿adónde llegaréis? *Seréis verdaderos discípulos míos.* Y esto, ¿qué utilidad nos reporta? Y *conoceréis la Verdad.*

¿Qué prometió a los creyentes, hermanos? Y *conoceréis la verdad.* Pues qué, ¿no la habían ya conocido cuando el Señor hablaba? Y si no la habían conocido, ¿cómo creyeron? No creyeron por haberla conocido; creyeron para poder conocerla, pues creemos para conocer, no conocemos para creer. Lo que hemos de conocer, ni el ojo lo vio, ni el oído lo oyó, ni el corazón lo ha imaginado. Pues ¿qué es la fe sino creer lo que no ves? Fe es creer lo que no ves; verdad es ver lo que has creído.

Tomado de: San Agustín. *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*, 40, 8-9.
En: *Obras de San Agustín* XIV. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.

2.6 La fe hace ver el mundo más luminoso

Sirve, pues, la fe para conocer y amar a Dios, no cual desconocido y no amado, sino porque la fe nos lo hace conocer con más claridad y amar con mayor firmeza.

Tomado de: SAN AGUSTÍN: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. VIII, 9, 13.
En: *Obras de san Agustín* V. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.

3. LA NATURALEZA DE LA VERDAD

Para Agustín la verdad se identifica con Dios: para llegar a Dios y por lo mismo encontrar la verdad, no debemos volvernos hacia fuera sino entrar dentro de nosotros mismos y buscarla en nuestra interioridad: la verdad, pues, habita en nuestra alma, que es un reflejo y una imagen de Dios, la luz misma de la razón.

3.1 Dos pasajes tomados de los *Soliloquios*

A. –He rogado a Dios.

R. –¿Qué quieres, pues, saber?

A. –Todo cuanto he pedido

R. –Resúmelo brevemente.

A. –Quiero conocer a Dios y al alma.

R. –¿Nada más?

A. –Nada más.

R. –Empieza, pues, a investigar. Pero dime antes a qué grado de conocimiento quieres llegar hasta decir: basta ya.

A. –No sé cómo debe manifestárseme Dios hasta decir: ya es suficiente, porque no creo que conozca ninguna cosa como deseo conocerlo a Él.

R. –Entonces, ¿qué hacemos? ¿No crees que primero debe determinarse el grado del saber divino a que aspiras, para que una vez logrado cese tu investigación?

A. –Así opino; pero no veo el modo de conseguir esto. ¿Acaso conozco algo semejante a Dios para poder decir: como conozco esto, así quiero conocer a Dios?

R. –Si todavía ni conoces a Dios, ¿cómo sabes que no conoces nada semejante a Él?

A. –Porque si conociera algo semejante, lo amaría sin duda ninguna; y ahora sólo amo a Dios y al alma, dos cosas que ignoro.

R. –Entonces, ¿no amas a tus amigos?

A. –Amando al alma, ¿cómo no voy a amarlos?

R. –¿Luego por esa razón, también amarás a los insectos?

A. –He dicho que amo a las almas, no a los animales.

R. –O tus amigos no son hombres o tú no los amas, pues todo hombre es animal, y tú dices que no amas a los animales.

A. –Hombres son y no los amo por ser animales, sino por ser hombres, esto es, porque tienen almas racionales, que yo aprecio hasta en los ladrones. Porque puedo amar la razón en cada uno, aun cuando aborrezca justamente al que usa mal de lo que amo en ellos. Así pues, tanto más amo a mis amigos, cuanto mejor usan del alma racional, o ciertamente, cuanto mejor desean usar de ella.

Tomado de: San Agustín. *Soliloquios*, I, 2, 7.
En: *Obras de San Agustín* I. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969.

***

A. –Bastante se ha interrumpido nuestra obra y está fogoso el deseo, y las lágrimas no cesan hasta que no se da al amor lo que pide; emprendamos, pues, el segundo libro.

R. –Manos, pues, a la obra.

A. –Y confiemos que Dios nos asistirá.

R. –Confiemos, si esto mismo está en nuestra potestad.

A. –Nuestra fuerza es Él mismo.

R. –Ora, pues, con la máxima brevedad y perfección que te sea posible.

A. –¡Oh Dios, siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria.

Tomado de: San Agustín. *Soliloquios*, II, 1, 1.
En: *Obras de San Agustín* I. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969.

3.2 Un pasaje emblemático de *La verdadera religión*

¿Qué hay, pues, que no pueda servir al alma de recordatorio de la primera Hermosura abandonada, cuando sus mismos vicios le aguijan a ello? Porque la sabiduría de Dios se extiende de este modo de uno a otro confín, y por ella el supremo Artífice coordinó todas sus obras para un fin de hermosura. Así, aquella bondad no envidia a ninguna hermosura, desde la más alta hasta la más íntima, pues sólo de ella puede proceder, de suerte que nadie es arrojado de la verdad, que no sea acogido por alguna efigie de la misma. Indaga qué es lo que en el placer corporal cautiva: nada hallarás fuera de la conveniencia; pues si lo que contraría engendra dolor, lo congruente produce deleite. Reconoce, pues, cuál es la suprema congruencia. No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, más no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, allí donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, si es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal y baja, sino con subidísimo deleite espiritual.

Tomado de: SAN AGUSTÍN: *La verdadera religión*, 39, 72. En: *Op. cit.*

4. LA ILUMINACIÓN

La doctrina de la iluminación es en verdad una especie de "lugar clásico" de la filosofía de Agustín, sobre la que se ha discutido mucho en todos los tiempos.

Se trata de una teoría muy bella y fácil de entender en realidad, si se la despoja de las complicaciones que han aportado los repensamientos a los que la han sometido muchos intérpretes. La inspiración de la teoría es decididamente platónica, aunque Agustín rechace la doctrina de la reminiscencia. El pasaje al que se refiere Agustín, en cambio, de modo positivo, es el de la República *sobre el Bien.*

El Bien, dice Platón, puede ser comparado con el sol y su luz. Así como el sol hace visibles los colores de las cosas y las cosas en general y a los ojos capaces de ver, así el Bien hace inteligibles las realidades ideales e inteligen-

te al alma racional, es decir, capaz de conocer los inteligibles. El Bien, pues, para Platón, es causa de la verdad y de la capacidad del alma para conocer la verdad.

Igualmente, para Agustín, así como Dios en cuanto Ser supremo participa el ser a las cosas que crea, análogamente en cuanto Verdad suprema es causa de la verdad objetiva, que a su vez es causa de la capacidad de la mente humana para conocer la verdad, produciendo en las mentes casi una impronta metafísica, no ya como Ideas innatas, sino como apertura metafísica del alma a la verdad. En este sentido, justamente, Dios nos ilumina. Agustín sintetiza así, de modo tanto más significativo y eficaz, las características divinas descritas hasta aquí: así como el sol existe, resplandece e ilumina, así Dios existe, es inteligible y comunica inteligibilidad.

Traemos los pasajes clásicos tomados de los Soliloquios *y de* La Trinidad*. Este último incluye también la crítica a la doctrina platónica de la reminiscencia.*

(Nótese que la doctrina platónica de la reminiscencia no está indisolublemente ligada a cuanto sostiene Platón en la República*. Cuanto dice en la* República *se une más bien con todo lo que afirma en el mito del carro alado y del Hiperuranio, en donde las almas "ven" las Ideas en la "llanura de la verdad"; y por lo tanto en la luz de la verdad).*

4.1 La iluminación como fundamento del conocimiento

Inteligible es Dios, y al mismo orden inteligible pertenecen aquellas verdades o teoremas de las artes; con todo difieren mucho entre sí. Porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquélla no puede verse si no está iluminada por ésta. Luego tampoco lo que se enseña en las ciencias y que sin ninguna hesitación retenemos como verdades certísimas, se ha de creer que podemos entenderlo sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento que hace inteligibles las demás cosas. Atrévome, pues, a llevarte a la noticia de las dos cosas: de Dios y del alma.

Tomado de: San Agustín. *Soliloquios*, I, 8, 15. En: *Op. cit.*

4.2 Contra la doctrina de la reminiscencia

Mas si el olvido fuere completo, sólo bajo la guía de la enseñanza es posible arribar de nuevo hasta lo que consideraba perdido, y lo encontrará como era.

Platón, noble filósofo, se esforzó en convencernos de que las almas humanas habían vivido en el mundo antes de vestir estos cuerpos; de ahí que aquellas cosas que se aprenden sean, no nuevos conocimientos, sino simples reminiscencias. Según él refiere, preguntado cierto muchacho, ignoro sobre qué problema geométrico, respondió como un consumado maestro en dicha disciplina. Escalonadas las preguntas con estudiado artificio, veía lo que debía ver y responder según su visión.

Mas, si todo eso fuera mero recuerdo de cosas con antelación conocidas, ni todos ni la mayor parte estarían en grado de responder al ser interrogados de idéntica manera; porque en su vida anterior no todos han sido geómetras, y son tan contados en todo el género humano, que a duras penas se podrá encontrar uno.

Tomado de: San Agustín. *La Trinidad*, XII, 14, 23-15.24.
En: *Obras Completas* V. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.

4.3 La luz incorpórea de la iluminación

Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectiva descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea *sui generis*, lo mismo que el ojo corpóreo al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creaci

Tomado de: San Agustín. *La Trinidad*, XII, 15, 24. En: *Op. cit.*

5. LA NATURALEZA DEL BIEN

Según Agustín, las connotaciones fundamentales del Bien *son tres: "medida", "forma" y "orden". Medida, en el sentido de determinación precisa del ser en cuanto finito; forma, en cuanto fundamento numérico último de distinción; orden (o peso) en cuanto consistencia ontológica y posición axiológica.*

Estos conceptos están tomados de la tradición neoplatónica, que se remonta hasta las doctrinas no escritas del mismo Platón, *como a los textos bíblicos en particular del libro de la* Sabiduría. *En este sentido,* Dios *es la* Medida *suprema de cada cosa, mientras que el mal es desmesura y desorden, es decir, privación de medida y de orden.*

5.1 Dios es Bien supremo sobre el cual no hay nada y del que provienen todos los bienes grandes y pequeños. El Bien supremo, sobre el cual no hay nada, es Dios; por eso es un Bien inmutable y por lo tanto verdaderamente eterno y verdaderamente inmortal

Dios es el supremo e infinito bien, sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes naturales tienen en él su origen, pero no son de su misma naturaleza. Lo que es de la misma naturaleza que él no puede ser más que él mismo. Todas las demás cosas, que han sido hechas por él, no son lo que él es. Y puesto que sólo él es inmutable, todo lo que hizo de la nada está sometido a la mutabilidad y al cambio. Es tan omnipotente, que de la nada, es decir, de lo que no tiene ser, puede crear bienes grandes y pequeños, celestiales y terrestres, espirituales y corporales.

Es también sumamente justo. Por eso, lo que sacó de la nada no lo igualó a lo que engendró de su propia naturaleza. De ahí que todos los bienes concretos particulares, lo mismo los grandes que los pequeños, cualquiera que sea su grado en la escala de los seres, tienen en Dios su principio o causa eficiente.

Por otra parte, toda naturaleza, en sí misma considerada, es siempre un bien: no puede provenir más que del supremo y verdadero Dios, porque todos los bienes, los que por su excelencia se aproximan al sumo Bien y los que por su simplicidad se alejan de él, todos tienen su principio en el Bien supremo.

En consecuencia, todo espíritu está sujeto al cambio, y todo cuerpo proviene de Dios, y a espíritu y materia se reduce toda la naturaleza creada. De ahí se sigue necesariamente que toda la naturaleza es espíritu o cuerpo. El espíritu inmutable es Dios. El espíritu sujeto a mutación es una naturaleza creada, aun cuando es superior al cuerpo. A su vez, el cuerpo no es espíritu, si bien en sentido figurado se da al viento el nombre de espíritu, porque, no obstante que nos es invisible, sentimos claramente sus efectos.

5.2 Los maniqueos introducen erróneamente una naturaleza antitética de Dios. Indicaciones sobre el modo como se supera este error

Hay hombres que, no comprendiendo que toda naturaleza, espíritu o cuerpo, es esencialmente buena, porque ven cómo el espíritu es víctima de la iniquidad y el cuerpo lo es de la mortalidad o corrupción, tratan de defender que Dios no es el autor ni del espíritu malo ni del cuerpo mortal. Pienso que esto ha de serles útil, ya que admiten que el bien no puede provenir más que del Dios supremo y verdadero, lo cual es una verdad indiscutible, y si ellos se detienen a examinarla en sí misma y en sus consecuencias, basta para sacarlos del error.

5.3 Todos los bienes creados provienen de Dios, en función de la medida, forma y orden

Nosotros los cristianos católicos adoramos a Dios, de quien proceden todos los bienes, grandes y pequeños: él es el principio de todo modo, grande o pequeño; el principio de toda belleza, grande o pequeña; el principio de todo orden, grande o pequeño.

Todas las cosas son tanto mejores cuanto son más moderadas, hermosas y ordenadas, y tanto menos bien encierran cuanto son menos moderadas, hermosas y ordenadas. Estas tres cosas, pues: el modo, la forma y el orden –y paso en silencio otros innumerables bienes que se reduzcan a éstos–, estas tres cosas, repito, o sea: el modo, la belleza y el orden, son como bienes generales que se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales. Por tanto, Dios está sobre todo modo de la criatura, sobre toda belleza y sobre todo orden, no con superioridad local o espacial, sino con un poder inefable y divino, porque de él procede todo modo, toda belleza, todo orden. Donde se encuentran estas tres cosas en grado alto de perfección, allí hay grandes bienes; donde la perfección de esas propiedades es inferior, inferiores son también los bienes; donde faltan, no hay bien alguno. De la misma manera, donde estas tres cosas son grandes, grandes son las naturalezas; donde son pequeñas, pequeñas o menguadas son también las naturalezas, y donde no existen, no existe tampoco la naturaleza.

De ahí se concluye que toda naturaleza es buena.

5.4 El mal como corrupción de la medida, de la forma y del orden

Por eso, antes de preguntar de dónde procede el mal, es preciso investigar cuál es su naturaleza. Y el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden naturales.

La naturaleza mal es, pues, aquella que está corrompida, porque la que no está corrompida es buena. Pero, aun así corrompida, es buena en cuanto es naturaleza, en cuanto que está corrompida es mal.

Tomado de: San Agustín. *De la naturaleza del bien* (*Contra los maniqueos*), I-IV.
En: *Obras Completas* III. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971.

5.5 No existe una naturaleza mala como tal

Ninguna naturaleza, por tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. Si el bien que posee desapareciera por completo, al

disminuirse, así como no subsistiría bien alguno, del mismo modo dejaría de existir toda naturaleza, no solamente la que fingen los maniqueos, en la que se encuentran aún tantos bienes que causa asombro su obstinada ceguera, sino que perecería toda naturaleza que cualquiera pudiera imaginar.

5.6 También la materia es un bien y proviene de Dios

Ni tampoco debe decirse que sea mala aquella materia que los antiguos denominaron *hyle*. No me refiero precisamente a la materia que Manés, con loca jactancia y sin saber lo que dice llama, *hylen*, y que, según él, es la formadora o la creadora de los cuerpos, por lo que justamente se le atribuye que supone o introduce la existencia de otro Dios, ya que únicamente Dios puede modelar o crear los cuerpos. Éstos, en efecto, no son creados sino cuando empieza a subsistir en ellos el modo, la belleza y el orden, cualidades que, por ser buenas, ni existen ni pueden existir sino por Dios. Pienso que también los maniqueos confiesan esto.

Pero llamo yo *hylen* a una cierta materia absolutamente informe y si cualidad alguna, de la que se forman todas las cualidades que nosotros percibimos por nuestros sentidos como lo sostuvieron los antiguos filósofos. Por eso la selva o bosque se le denomina en griego ὕλη porque es materia apta para que la trabajen o modelen los artífices, no para que ella produzca de por sí alguna cosa, sino para que de ella sea hecho algo. No debe decirse, por consiguiente, que sea mala esa *hyle*, que de ningún modo puede ser percibida por nuestros sentidos y que apenas puede concebirse por la privación absoluta de toda forma.

Tiene, pues, en sí esa materia capacidad o aptitud para recibir determinadas formas, porque, si no pudiere recibir la forma que le imprime el artífice, ciertamente no se llamaría materia. Además, si la forma es un bien, por lo cual se llaman mejor formados los que por ella sobresalen, como se llaman bellos por la belleza, no hay duda de que también es un bien la misma capacidad de recibir la forma. Porque así como es un bien la sabiduría, nadie duda de que también lo es el ser capaz de sabiduría. Y como todo bien procede de Dios, a nadie le es lícito dudar de que esta materia informe, si es algo, solamente pueda ser obra de Dios.

5.7 Dios es el ser verdadero e inmutable, al que solo se opone la nada

Así pues, magnífica y divinamente nuestro Dios dijo a su siervo: *Yo soy el que soy*, y *Dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros*. Él es verdaderamente, porque es inmutable.

Todo cambio o mudanza hace no ser a lo que era. Por tanto, aquél es verdaderamente el que es inmutable, y las demás cosas que por él han sido hechas, de él han recibido el ser, según su modo o medida.

Síguese que el sumo o soberano Ser tan sólo puede tener como opuesto al no ser, y por eso, así como él existe todo lo que es bueno, así también existe todo lo que naturalmente es o toda naturaleza, porque todo lo que naturalmente existe es bueno. Como toda naturaleza es buena y todo bien procede de Dios, conclúyese que toda naturaleza proviene de Dios.

Tomado de: SAN AGUSTÍN. *De la naturaleza del bien* (*Contra los maniqueos*), XVII– XIX. En: *Op. cit.*

5.8 Dios como Medida suprema y Sumo Bien

No puede decirse que en Dios se dé algún modo, de suerte que se asigne alguna limitación. Mas no por eso es inmoderado, siendo él quien da el modo a todas las cosas para que de alguna manera puedan existir. Ni tampoco puede decirse que Dios sea moderado, como si hubiera recibido de otro el modo de ser.

Pero acaso afirmemos de él algo verdadero diciendo que es el sumo modo, si por el sumo modo entendemos el sumo bien. Todo modo, en efecto, es un bien en sí. De ahí que ninguna cosa puede llamarse moderada, modesta o modificada sin incluir en esto una justa alabanza, aunque en otro sentido decimos que carece de modo lo que no tiene fin, lo cual se dice a veces con alabanza, como lo indican aquellas palabras: Y *su reino no tendrá fin*. Tampoco podría decirse: "No tendrá modo", entendiendo por modo el fin; pues quien reina sin modo o moderación, ciertamente no reina.

5.9 Medida, forma y orden son siempre buenos y pueden considerarse malos solo relativamente, es decir, resultan inferiores a como deberían ser

Cuando se dice a veces que el modo, la belleza y el orden son malos, o es porque son menos perfectos de lo que debían ser o porque no se acomodan a las cosas a las que corresponden, de suerte que se dicen malos porque son impropios o inconvenientes. Así se dice de alguno que no ha obrado de buen modo, o porque hizo más de lo que convenía, es decir, inconvenientemente, de manera que lo que se reprende como mal hecho, no se reprende, en verdad, por otra razón sino porque no se ha guardado el modo debido.

Igualmente se dice que la belleza es mala, ya en comparación con otra belleza mayor siendo aquélla menor y ésta mayor no por la cantidad, sino por el esplendor,

o ya porque no corresponde a la cosa a la que se le ha aplicado, de suerte que parece impropia o inconveniente, como no sería decoroso que un hombre paseara desnudo por la plaza, mientras no es ofensivo verlo en el baño.

Del mismo modo, el orden se dice malo cuando se observa menos de lo debido, de manera que no es malo el orden, sino el desorden, o porque el orden es menor de lo que debería ser o porque no es como debería ser. No obstante, en donde existe algún modo, alguna belleza, y algún orden, allí hay algún bien y alguna naturaleza; mas donde no hay ningún modo, ninguna belleza y ningún orden, no hay tampoco bien ni naturaleza alguna.

Tomado de: SAN AGUSTÍN. *De la naturaleza del bien* (*Contra los maniqueos*), XXII– XXIII. En: *Op. cit.*

6. LAS "IDEAS" COMO PENSAMIENTOS DE DIOS

Agustín expresó claramente su posición sobre la teoría de las Ideas, una de las mayores conquistas del pensamiento platónico, en una Quaestio *específica.*

Las Ideas no son, para él, seres subsistentes en sí y por sí, como una esfera de realidad existente en sí misma.

Las Ideas son las formas paradigmáticas, los modelos de las cosas, las razones o estructuras estables e inmutables, de acuerdo con las cuales todas las cosas fueron hechas.

Agustín dice que el concepto de "Idea" es tan importante que todos cuantos han hecho filosofía de alguna manera, lo han tenido aunque no lo hayan expresado de modo preciso. Sin este concepto no es posible ser filósofo.

Ahora bien, para Agustín las Ideas son la verdadera realidad, como lo quería Platón, pero no subsistentes en sí y por sí, sino subsistentes como pensamientos eternos de Dios. Las Ideas están en la mente de Dios y por tanto el Hiperuranio platónico es la mente de Dios.

En esta dirección se había movido ya de modo claro la patrística griega, pero también el pensamiento greco-pagano, tanto el de los platónicos de los dos primeros siglos de la era cristiana, como el de Plotino que había puesto justamente en el Nous, es decir, en el Espíritu o Inteligencia, el mundo de las Ideas en su globalidad. Pero para los pensadores cristianos el punto de partida había sido sin duda Filón de Alejandría, escritor judío (que vivió en la primera mitad del s. I d.C.) quien fue el primero que presentó las Ideas pla-

tónicas como contenidas en el Logos divino y producidas por Dios. Traemos el punto cardinal del mismo pasaje en el que Filón expresa su pensamiento, de capital importancia para entender la evolución del pensamiento antiguo y cristiano sobre el tema, como también para entender la Quaestio *agustiniana: "[...]Podría decirse que el mundo inteligible no es otro que el Logos divino empeñado ya en el acto de la creación. En efecto, la ciudad concebida en el pensamiento no es otra cosa que el razonamiento calculado del arquitecto, cuando apenas está proyectando construir la ciudad que tiene en la mente". "[...] el mundo inteligible no puede identificarse sino con el Logos divino".*

El alma humana capta las Ideas, es decir, lo inteligible, justamente con la inteligencia como "iluminada". La doctrina de las Ideas conduce así a la doctrina de la Iluminación.

6.1 El significado del término "Idea"

Se dice que fue Platón el primero que empleó este nombre de Ideas. No que antes de que él lo inventase, y cuando este nombre no existía tampoco existían las mismas realidades que él llamó ideas, ni eran conocidas por ninguno, sino tan sólo nombradas por unos con un nombre y por otros con otro. Porque se puede poner un nombre cualquiera a cualquier cosa que no tenga un nombre usual. En efecto, es inverosímil o que no haya habido filósofos antes de Platón, o que esas que Platón llama ideas, sean las realidades que sean, como he dicho, no las hayan entendido. Puesto que tanta fuerza se encierra en ellas que, si no han sido entendidas, nadie puede ser filósofo. También es de creer que fuera de Grecia han existido filósofos en otros pueblos. Lo cual hasta el mismo Platón lo ha afirmado, no sólo viajando para perfeccionar su sabiduría, sino que también lo recuerda en sus escritos. No se puede pensar que éstos, si existieron algunos, desconocieran las ideas, aunque ellos las hayan llamado quizá con otro nombre. Pero ya he dicho bastante sobre el nombre.

Veamos la realidad, porque vale la pena para estudiarla cuidadosamente y conocerla, dejando en libertad las palabras para que cada cual llame como quiera a esa realidad que haya conocido.

6.2 Las "Ideas" como razones inmutables de las cosas

Nosotros podemos llamar a las ideas en latín formas o especies, para que se vea que traducimos una palabra por otra. Y si las llamamos razones nos apartamos de su

etimología rigurosa, porque razones en griego se dice *lógoi*, no ideas. Con todo, quien quiera usar este vocablo no desnaturaliza por ello la misma realidad. Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanentes en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina, y como ellas ni nacen ni mueren, decimos que según ellas es formado todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere.

6.3 El hombre conoce las "Ideas" con el alma

En cuanto al alma, hay que negar que pueda contemplar las ideas, a no ser el alma racional, por esa parte de su ser por la que sobresale, es decir, por la misma mente y razón, que es como su rostro, o su ojo interior e inteligible. Además, no toda y cualquier alma, asimismo racional, sino la que fuere santa y pura, ésa se afirma que es idónea para tal visión, es decir, la que tuviere aquel mismo ojo con el que se ven estas cosas, sano, sincero, y sereno, semejante a esas realidades que pretende ver.

6.4 Las "Ideas" están en la mente de Dios creador

Pues ¿qué hombre religioso y formado en la verdadera religión, aunque todavía no pueda contemplar esas cosas, va a atreverse a negar, más aún, no va a confesar que todas las cosas que existen, es decir, todo lo que se contiene en su género por su propia naturaleza específica para que existan, han sido procreadas por Dios creador, y que todas las cosas que viven, viven siendo Él su autor, y que la conservación universal de las realidades, y el mismo orden por el cual las cosas que cambian ejecutan sus ciclos periódicos con un gobierno seguro, todas están guardadas y gobernadas por las leyes del Dios soberano? Asegurado y admitido todo esto, ¿quién va a atreverse a afirmar que Dios creó irracionalmente todas las cosas? Si eso no puede decirse y creerse con razón, queda que todas las cosas han sido creadas con la razón. No con la misma razón de ser el hombre que el caballo, porque es absurdo pensar tal cosa. Ya que cada cosa ha sido creada con sus propias razones. Y ¿dónde hay que pensar que existen esas razones sino en la mente misma del Creador? En efecto, Él no contempla cosa alguna fuera de sí para que lo que iba creando lo crease según aquello. Pensar tal cosa es sacrílego. Y si esas razones de todas las realidades creadas y por crear están contenidas en la mente divina, y en la mente divina no puede existir cosa alguna si no es eterno e inmutable, y a esas razones principales de las realidades Platón las llama Ideas, es que no solamente existen las ideas, sino que ellas mismas son verdaderas, porque son eternas, y permanecen en su ser, e inconmutables, por cuya participación resulta que existe todo lo que existe, de cualquier modo que existe.

6.5 La inteligencia humana conoce las "Ideas" porque es iluminada por la luz inteligible

Pero en cuanto al alma racional, supera todas las cosas entre esas realidades que han sido creadas por Dios. Está próxima a Dios cuando es pura, y en la medida en que se hubiese unido a Él por la claridad, en esa medida ella contempla inundada e iluminada por Él con aquella Luz inteligible, no por medio de ojos corporales, sino por la luz principal de su propio ser con la cual sobresale, es decir, por medio de su inteligencia, esas razones por cuya visión se hace felicísima. A esas razones, como he dicho, se las puede llamar ideas, formas, especies, razones, y a muchos se les permite llamarlas lo que quieran, pero solamente a muy poco ver lo que es verdadero.

Tomado de: San Agustín. *Ochenta y tres cuestiones diversas*, Cuestión 46.
En: *Obras completas* XL. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.

7. La creación del tiempo y su naturaleza

La teoría de Agustín sobre el tiempo se hizo famosísima. En efecto, ella tiene un espesor teórico realmente notable y tiene una triple matriz.

Por un lado, se inspira en el Timeo *de Platón, por lo menos en un punto. Por otro lado, tiene un precedente conspicuo, en otro punto, en* Aristóteles. *Finalmente, se une al problema del tiempo tratado por* Plotino.

Platón, en el Timeo, *había dicho que la verdadera dimensión ontológica del mundo inteligible es la de lo eterno; el tiempo, por lo tanto, es solo la dimensión del cosmos y del ser físico. El tiempo fue creado por el Demiurgo junto con el mundo y por lo tanto antes de la creación del mundo no había tiempo.*

Aristóteles en la Física *había definido el tiempo como "número del movimiento de acuerdo con el antes y el después"; pero la numeración del antes y el después supone el alma como condición indispensable, porque solo la inteligencia, que está en el alma, tiene la capacidad de enumerar. Por lo tanto, concluye* Aristóteles, *"es imposible la existencia del tiempo sin la del alma".*

En Plotino, *luego, la función temporalizadora del alma llega a ser precisamente determinante metafísicamente.*

Agustín da a la doctrina del tiempo un matiz fuertemente psicológico en la dimensión de la interioridad que es una clave determinante de su pensamiento.

Se debe además decir que los atisbos de los filósofos que hemos mencionado habrían quedado poco incisivos e influyentes sin el pensamiento de Agustín, que se impone por tanto como determinante.

A la célebre objeción que muchos hacían: "¿qué hacía Dios antes de crear el mundo?". Agustín, con la teoría del tiempo como creado con el mundo, le da una respuesta perfecta: Dios es eterno y lo eterno no puede medirse con el tiempo; por lo tanto, antes de crear el mundo no había ni "antes" ni "después" ya que justamente solo existía lo eterno y no el tiempo.

El tiempo, pues, es una distensión psicológica, es decir, una extensión del alma que registra el pasado y aguarda el futuro, en el presente, y da unidad a la pluralidad del tiempo en devenir.

7.1 ¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?

¿No es verdad que están llenos de su vetustez quienes nos dicen: Qué hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra? Porque si estaba ocioso, dicen, y no obraba nada, ¿por qué no permaneció así siempre y en adelante como hasta entonces había estado, sin obrar? Porque si para dar la existencia a alguna criatura es necesario que surja un movimiento nuevo en Dios y una nueva voluntad, ¿cómo puede haber verdadera eternidad donde nace una voluntad que antes no existía? Porque la voluntad de Dios no es creación alguna, sino anterior a toda creación; porque en modo alguno sería creado nada si no precediese la voluntad del creador. Pero la voluntad de Dios pertenece a su misma sustancia; luego si en la sustancia de Dios ha nacido algo que antes no había, no se puede decir ya con verdad que aquella sustancia es eterna. Mas si la voluntad de Dios de que fuese la criatura era sempiterna, ¿por qué no había de ser también sempiterna la criatura?

Quienes así hablan, todavía no te entienden, ¡oh sabiduría de Dios, luz de las mentes!; todavía no entienden cómo se hagan las cosas que son hechas en ti y por ti, y se empeñan por saber las cosas eternas; pero *su corazón* revolotea aún sobre los movimientos pretéritos y futuros de las cosas y es aún *vano*. ¿Quién podrá detenerte y fijarte, para que se detenga un poco y capte por un momento el resplandor de la eternidad, que siempre permanece, y la compare con los tiempos, que nunca permanecen, y vea que es incomparable, y que el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada, sino que todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente; y vea, finalmente, que todo pretérito es empujado por el futuro, y que todo futuro está precedido de un pretérito, y todo lo pretérito y futuro es

creado y transcurre por lo que es siempre presente? ¿Quién podrá detener, repito, el corazón del hombre para que se pare y vea cómo, estando fija, dicta los tiempos futuros y pretéritos la eternidad, que no es futura ni pretérita? ¿Acaso puede realizar esto mi mano o puede obrar cosa tan grande la mano de mi boca por sus discursos?

Tomado de: San Agustín. *Confesiones*, XI, 10, 12– XI, 11, 13.
En: *Obras de San Agustín* II. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.

7.2 Dios no hacía nada antes de crear el cielo y la tierra

He aquí que yo respondo al que preguntaba: "¿Qué hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra?". Y respondo, no lo que se dice haber respondido un individuo bromeándose, eludiendo la fuerza de la cuestión: "Preparaba –contestó– los castigos para los que escudriñan las cosas altas". Una cosa es ver, otra reír. Yo no responderé tal cosa. De mejor gana respondería: "No lo sé", lo que realmente no sé, que no aquello por lo que fue mofado quien preguntó cosas altas y fue alabado quien respondió cosas falsas.

Mas digo yo que tú, Dios nuestro, eres el creador de toda criatura; y si con el nombre de *cielo y tierra* se entiende toda criatura, digo con audacia que antes que Dios hiciese el cielo y la tierra, no hacía nada. Porque si hiciese algo, ¿qué podía hacer sino una criatura? Y ¡ojalá que así supiese lo que deseo saber últimamente, como sé que ninguna criatura fue hecha antes de que alguna criatura fuese hecha!

Tomado de: San Agustín. *Las Confesiones*, XI, 12, 14 En: *Op. cit.*

7.3 Sin creación no hay tiempo

Mas si la mente volandera de alguno, vagando por las imágenes de los tiempos anteriores [a la creación], se admirase de que tú, Dios omnipotente, y omnicreante, y omniteniente, artífice del cielo y de la tierra, dejaste pasar un sinnúmero de siglos antes de que hicieses tan gran obra, despierte y advierta que admira cosas falsas. Porque ¿cómo había de pasar innumerables siglos, cuando aún no los habías hecho tú, autor y creador de los siglos? ¿O qué tiempos podían existir que no fuesen creados por ti? ¿Y cómo habían de pasar, si nunca habían sido? Luego, siendo tú el obrador de todos los tiempos, si existió algún tiempo antes de que hiciese el cielo y la tierra, ¿por qué se dice que cesabas *de obrar*? Porque tú habías hecho el tiempo mismo; ni pudieron pasar los tiempos antes de que hicieses los tiempos.

Mas si antes del cielo y de la tierra no existía ningún tiempo, ¿por qué se pregunta qué era lo que entonces hacías? Porque realmente no había tiempo donde no había *entonces*.

Tomado de: San Agustín. *Confesiones*, XI, 13, 15. En: *Op. cit.*

7.4 El hoy de la Divinidad es la eternidad

Ni tú precedes temporalmente a los tiempos: de otro modo no precederías a todos los tiempos. Mas precedes a todos los pretéritos por la celsitud de la eternidad, siempre presente; y superas todos los futuros, porque son futuros, y cuando vengan serán pretéritos. *Tú, en cambio, eres el mismo, y tus años no mueren*. Tus años ni van ni vienen, al contrario de estos nuestros, que van y vienen, para que todos sean. Tus años existen todos juntos, porque existen; ni son excluidos los que van por los que vienen, porque no pasan; mas los nuestros todos llegan a ser cuando ninguno de ellos exista ya. *Tus años son un día*, y tu día no es un cada día, sino un *hoy*, porque tu *hoy* no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu *hoy* es la eternidad; por eso engendraste coeterno a ti a aquel a quien dijiste: *yo te he engendrado hoy*. Tú hiciste todos los tiempos, y tú eres antes de todos ellos; ni hubo un tiempo en que no había tiempo.

Tomado de: San Agustín. *Las Confesiones*, XI, 13, 16.
En: *Op. cit.*

7.5 El concepto de tiempo

No hubo, pues, tiempo alguno en que tú no hicieses nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya. Mas ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y éste, si permaneciese, no sería tiempo. ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podamos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?

Tomado de: San Agustín. *Confesiones*, XI, 14, 17.
En: *Op. cit.*

7.6 Los tres tiempos: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro

Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosa presentes (visión) y presente de cosa futuras (expectación).

Si me es permitido hablar así, veo ya los tres tiempos y confieso que los tres existen. Puede decirse también que son tres los tiempos: presente pasado y futuro, como abusivamente dice la costumbre; dígase así, que yo no curo de ello, ni me opongo, ni lo reprendo; con tal de que se entienda lo que se dice y no se tome por ya existente lo que está por venir ni lo que es ya pasado. Porque pocas son las cosa que hablamos con propiedad, muchas las que decimos de modo impropio, pero que se sabe lo que queremos decir con ellas.

Tomado de: San Agustín. *Confesiones*, XI, 20, 26. En: *Op. cit.*

7.7 La medida del tiempo está en el espíritu

En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarme a ti con las turbas de tus afecciones. En ti –repito– mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan –y que, aun cuando hayan pasado, permanece– es lo que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla: ésta es la que mido cuando mido los tiempos. Luego o ésta es el tiempo o yo no mido el tiempo.

Y qué; cuando medimos los silencios y decimos: aquel silencio duró tanto tiempo cuanto duró aquella otra voz, ¿no extendemos acaso el pensamiento para medir la voz como si sonase, a fin de poder determinar algo de los intervalos de silencio en el espacio del tiempo? Porque callada la voz y la boca, recitamos a veces poemas y versos, y toda clase de discursos y cualesquiera dimensiones de mociones, y nos damos cuanta de los espacios de tiempo y de la cantidad de aquél respecto de éste, no de otro modo que si tales cosas las dijésemos en voz alta.

Si alguno quisiese emitir una voz un poco sostenida y determinase en su pensamiento lo larga que había de ser, este tal determinó, sin duda, en silencio el espacio dicho de tiempo, y encomendándolo a la memoria, comenzó a emitir aquella voz que suena hasta llegar al término prefijado; ¿qué digo?, sonó y sonará. Porque

lo que se ha realizado en ella, sonó ciertamente; mas lo que resta, sonará y de esta manera llegará a su fin, mientras la atención presente traslada el futuro en pretérito, disminuyendo al futuro y creciendo el pretérito hasta que, consumido el futuro, sea todo pretérito.

Pero ¿cómo disminuye o se consume el futuro, que aún no existe? ¿O cómo crece el pretérito, que ya no es, si no es porque en el alma, que es quien lo realiza, existen las tres cosas? Porque ella espera, atiende y recuerda, a fin de que aquello que espera pase por aquello que atiende a aquello que recuerda.

¿Quién hay, en efecto, que niegue que los futuros aún no son? Y, sin embargo, existe en el alma la expectación de los futuros. ¿Y quién hay que niegue que los pretéritos ya no existen? Y, sin embargo, todavía existe en el alma la memoria de los pretéritos. ¿Y quién hay que niegue que el tiempo presente carece de espacio por pasar en un punto? Y, sin embargo, perdura la atención por donde pase al no ser lo que es. No es, pues, largo el tiempo futuro, que no existe, sino que un futuro largo es una larga expectación del futuro; ni es largo el pretérito, que ya no es, sino que un pretérito largo es una larga memoria del pretérito.

Tomado de: San Agustín. *Confesiones*, XI, 27, 36–28, 37. En: *Op. cit.*

8. EL "SÁBADO" DE FELICIDAD ETERNA EN LA CIUDAD DE DIOS Y EL "DÍA OCTAVO"

Podríamos decir que las "dos Ciudades" ya concebidas, aunque fuera en medida limitada, por Platón al final del Libro IX de su República *llevan a las extremas consecuencias lo que el mismo Platón había entrevisto entonces.*

En efecto, decía Platón que hay dos modos de vivir: el que se basa en la "medida" del hombre y el que considera a Dios como "medida de todas las cosas". Para Agustín la Ciudad terrena es justamente la de quienes viven conforme con los hombres, es decir, que toman al hombre como medida suprema, mientras que la Ciudad celeste es la de quienes viven según Dios, es decir, que toman a Dios mismo como medida suprema.

Pero mucho más allá que Platón, Agustín adquirió una visión global de las dos Ciudades en dimensión cósmica e hipercósmica.

También en el cielo se dan las dos Ciudades, la de los ángeles rebeldes y la de los que permanecieron fieles a Dios. En la tierra, en cambio, aparecie-

TEXTOS/ SAN AGUSTÍN

ron de Caín y Abel, la Ciudad del amor del hombre terreno que desemboca en el odio y la Ciudad del amor a Dios.

La Ciudad terrena, que parece dominar aquí en la tierra, quedará derrotada eternamente en la condenación; la Ciudad celeste, en cambio, que aparece como peregrina, tendrá paz en la salvación eterna. El hombre, resucitado en la Ciudad celeste, tendrá la felicidad a la que no le faltará ningún bien; habrá diversos grados de amor y de recompensa: el ser sin envidia, la libertad de no-poder-pecar (en cambio de la de poder-no-pecar, típica de esta vida) el olvido de los males terrenos en los bienes eternos y en fin, la posibilidad de ver a Dios *que será todo en todos. Y si ver a* Dios *todo en todos será como el "sábado" eterno, el "séptimo día" eterno, la coronación de este día será como "el día octavo" de la vida eterna, cuyo fin será el de no-tener-más-un-fin-, es decir, la eternidad.*

Este justamente es el sentido del hombre. ¿Y quién, es, pues el hombre? Es el que, peregrino en la tierra, tiene como fin llegar a un reino que no tendrá fin.

Leamos el bellísimo pasaje de la Ciudad de Dios.

8.1 En la Ciudad eterna tendremos la libertad de no-poder-pecar

No dejaran de tener libre albedrío porque no puedan deleitarse con los pecados. Pues más libre estará con la complacencia de pecar el que su hubiere libertado hasta llegar a conseguir el deleite indeclinable de no pecar. Pues el primer libre albedrío que dio Dios al hombre cuando al principio lo crió recto, pudo no pecar, pero pudo también pecar; mas este último será tanto más poderoso cuanto que no podrá pecar. Este privilegio será igualmente por beneficio de Dios, no por la disponibilidad de su naturaleza. Porque una cosa es ser uno Dios, otra participar de Dios. Dios, por su naturaleza, no puede pecar; pero el que participa de Dios, de Dios le viene el no poder pecar. Fue conforme a razón que se observasen estos grados en la divina gracia; dándonos el primer libre albedrío con que pudiese no pecar el hombre, y el último con que no pudiese pecar, a fin de que el primero fuese para adquirir mérito y el segundo para recibir el premio. Mas porque pecó esta naturaleza cuando pudo pecar, con más abundante gracia la pone Dios en libertad hasta llegar a aquella libertad en que no puede pecar. Porque así como la primera inmortalidad que perdió Adán pecando fue el no poder morir, y la última será no poder morir, así el primer libre albedrío fue el poder no pecar, y el último no poder pecar. Así será inadmisible y eterno el amor y voluntad

de la piedad y equidad, como lo será el de la felicidad. Pues, en efecto, pecando no pudimos conservar la piedad ni la felicidad; pero la voluntad y amor de la felicidad, ni aun perdida la misma felicidad la perdimos. Por cuanto el mismo Dios no puede pecar, ¿habremos de negar que tenga libre albedrío?

8.2 El olvido de los males en la Ciudad eterna

Tendrá aquella Ciudad una voluntad libre, una en todos y en cada uno inseparable, libre ya de todo mal y llena de todo bien, gozando eternamente de la suavidad de los goces eternos, olvidada de las culpas, olvidada de las penas, y no por eso olvidada de su libertad, por no ser ingrata a su libertador.

En cuanto toca a la ciencia racional, se acordará también de sus males pasados; pero en cuanto al sentido y experiencia, no habrá memoria de ellos; como un médico perito en su facultad sabe y conoce casi todas las enfermedades del cuerpo según se ha descubierto y se tiene noticia de ellas por esta ciencia, pero no saben cómo se sienten en el cuerpo muchísimas que él no ha padecido. Así como se pueden conocer los males de dos maneras, una con las potencias del alma y otra con los sentidos de los que los experimentan; porque, en efecto, de una manera se saben y se tiene noticia de todos los vicios por la doctrina de la sabiduría, y de otra por la mala vida del ignorante; así también hay dos especies de olvido de los males, porque de un modo los olvida el erudito y docto, y de otro el que los ha experimentado y padecido, el primero olvidándose de la pericia y ciencia, y el otro dejando de sufrirlos. Según este género de olvido que puse en último lugar, no se acordarán los Santos de los males pasados, porque carecerán de todos los males, de forma que totalmente desaparezcan de sus sentidos.

Con aquella potencia de ciencia, que la habrá muy singular en ellos, no sólo no se les encubrirán sus males pasados, pero ni aun la eterna miseria de los condenados. Porque, de otra suerte, si no han de saber que fueron miserables, ¿cómo, conforme a la expresión del Real Profeta, "han de celebrar eternamente las misericordias del Señor, puesto que aquella Ciudad, en efecto, no tendrá objeto de más suavidad y contento que el celebrar esta alabanza y gloria de la gracia de Cristo, por cuya sangre hemos sido redimidos"? Allí se cumplirá: "Descansad y mirad que yo soy Dios", que dice el Salmo.

8.3 En el "séptimo día" veremos a Dios que será todo en todos

Lo cual será allí verdaderamente un grande descanso un sábado que jamás tenga noche. Este nos lo significó el Señor en las obras que hizo al principio del mundo,

donde dice la Escritura: "Descansó Dios al séptimo día de todas las obras que hizo, bendijo Dios al día séptimo y le santificó, porque en él descansó de todas las obras que comenzó Dios a hacer". También nosotros mismos vendremos a ser el día séptimo, cuando estuviéremos llenos de su bendición y santificación.

Allí, estando tranquilos, quietos y descansados, veremos que él es Dios, que es lo que quisimos y pretendimos ser nosotros cuando caímos de su gracia, dando oídos y créditos al engañador que nos dijo: "Seréis como dioses", y apartándonos del verdadero Dios, por cuya voluntad y gracia fuéramos dioses por participación y no por rebelión. Porque ¿qué hicimos sin él sino deshacernos, enojándole? Por él, creados y restaurados con mayor gracia, permanecemos descansando para siempre, viendo cómo él es Dios, de quien estaremos llenos cuando él será todas las cosas en todos. Aun nuestras mismas obras buenas, que son antes suyas que nuestras, entonces se nos disputarán para que podamos conseguir este sábado y descanso, porque si nos las atribuyésemos a nosotros, fueran serviles, puesto que dice Dios del sábado: "Que no practiquemos en él obra alguna servil".

8.4 Las seis edades de la historia del hombre

El mismo número de las edades, como el de los días, si lo quisiéramos computar conforme a aquellos períodos o divisiones de tiempos que parece se hallan expresados en la Sagrada Escritura, más evidentemente nos descubrirá este Sabatismo o descanso; porque se halla el séptimo, de manera que la primera edad casi al tenor del primer día venga a ser, desde Adán hasta el Diluvio, la segunda desde éste hasta Abrahán, no por la igualdad del tiempo, sino por el número de las generaciones, porque se halla que tienen cada una diez. De aquí, como lo expresa el evangelista san Mateo, sigue tres edades hasta la venida de Jesucristo, las cuales cada una contiene catorce generaciones: una desde Abrahán hasta David, otra desde éste hasta la cautividad de Babilonia, y la tercera desde aquí hasta el nacimiento de Cristo en carne. Son, pues, en todas cinco. La sexta es la que corre ahora, la cual no la podemos medir con número determinado de generaciones por lo que dice la Escritura: "Que no nos toca el saber los tiempos que el Padre puso en su potestad".

8.5 El "día octavo" de la vida eterna

Después de ésta, como en séptimo día, descansará Dios, cuando al mismo séptimo día, que seremos nosotros, le hará descansar en sí mismo. Si quisiéramos discutir ahora particularmente de cada una de estas edades, sería asunto largo. Con todo, esta séptima será nuestro sábado, cuyo fin y término no será la noche, sino el día domingo del Señor, como el octavo eterno que está consagrado a la resurrección de Cristo, significándonos el descanso eterno, no sólo del alma, sino también del cuerpo. Allí

descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Ved aquí lo que haremos al fin sin fin; porque ¿cuál es nuestro fin sino llegar a la posesión del reino que no tiene fin?

Tomado de: SAN AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*, XXII, 30.
Trad., de: José Cayetano Díaz de Beyral. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1933.

Undécima parte

GÉNESIS DE LA ESCOLÁSTICA

Primeras teorizaciones sobre las relaciones entre fe y razón en el Medioevo

La verdadera filosofía no es más que la religión
e inversamente la verdadera religión no es sino la filosofía.
Nadie entra al cielo si no es pasando a través de la filosofía.

ESCOTO ERIÚGENA

CAPÍTULO XXIV

LA FILOSOFÍA EN EL MEDIOEVO: LA "ESCOLÁSTICA", LAS "ESCUELAS" Y LAS "UNIVERSIDADES"

I. *Desarrollos del pensamiento Medieval*

Cuadro cronológico de la filosofía medieval → § 1

√ El pensamiento proto-cristiano que se desarrolla paralelamente al pensamiento tardo-antiguo-pagano, puede considerarse concluido con san Agustín en el s. V por cuanto concierne al Occidente latino. En cambio en el Oriente griego se concluye con Máximo el Confesor en el s. VII.

Luego de estas fechas, el pensamiento medieval puede articularse así:

1) el período que va del s. V al s. IX (formación de los reinos romano-bárbaros y consolidación del Sacro Imperio Romano) y que se conoce con el nombre de "oscurantismo" medieval a causa del estado de depresión de la investigación cultural; solo hay dos figuras eminentes: Boecio y Escoto Eriúgena;

2) la segunda fase del Medioevo que ocupa los s. X y XI (lucha de las investiduras y cruzadas), se caracteriza por las reformas monásticas; entre las figuras relevantes de este período se encuentran: Anselmo de Aosta, Abelardo y los representantes de las Escuelas de Chartres y de San Víctor;

3) la tercera fase (s. XIII) que coincide con la edad de oro de la Escolástica, con santo Tomás, san Buenaventura y Duns Scoto;

4) la cuarta y última fase que marca la crisis de la Iglesia y del Imperio y también de la relación entre fe y razón: es el tiempo de Ockham.

1. El cuadro cronológico

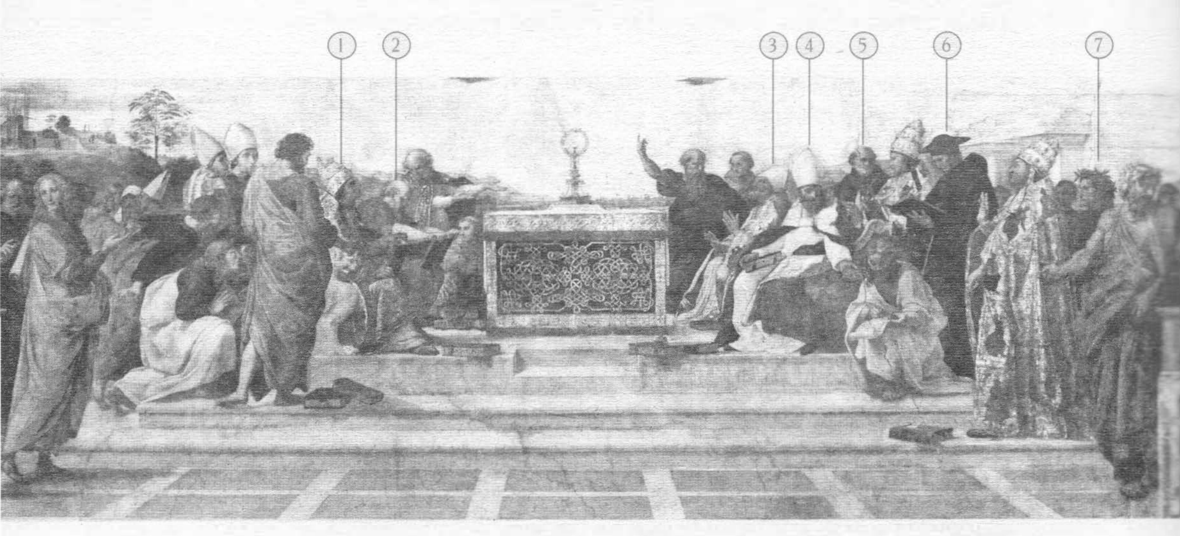
El cristianismo, en su surgimiento y desarrollo, cambia el panorama general del modo de pensar y de hacer filosofía. En consecuencia, en la lectura de los primeros pensadores cristianos se tiene la impresión de pasar a un modo cultural totalmente diferente del antiguo-pagano. En efecto, esto tiene fundamentos importantes y precisos de manera que muchos estudiosos engloban el pensamiento patrístico en la óptica medieval, si no de principio, sí de hecho.

Sin embargo, la realidad histórica es bastante más compleja.

La edad medieval abarca casi un milenio y es una de las etapas más complejas. En el Occidente latino va desde el fin del siglo V hasta el s. XIV, mientras que en el mundo griego puede hacerse comenzar dos siglos después.

En particular, en la historia del pensamiento cristiano es necesario distinguir la fase de los orígenes y de los primeros desarrollos, que coincide cronológicamente con la fase última del pensamiento antiguo-pagano, de la medieval, justamente en la manera en la que diferenciamos el pensamiento cristiano en esta obra.

El pensamiento proto-cristiano, que se desarrolla paralelamente al pensamiento tardo-antiguo-pagano, en el área cultural de lengua latina termina con Agustín (s. V). En cambio en el área cultural de lengua griega termina, bajo un cierto aspecto, con Máximo



Faja inferior del fresco La Disputa sobre el Sacramento, pintado por Rafael en 1509 en la Sala de la Signatura en el Vaticano. Aparecen representados los protagonistas del debate filosófico y teológico sobre la Eucaristía que se resolverá en el s. XVI con los decretos del Concilio de Trento. En el fresco podemos reconocer 1. san Gregorio, 2. san Jerónimo, 3. san Ambrosio, 4. san Agustín, 5. santo Tomás, 6. san Buenaventura, 7. Dante Alighieri.

el Confesor (primera mitad del s. VII), mientras que Juan Damasceno abre la perspectiva de la cultura medieval, desplazando el centro del interés filosófico de Platón a Aristóteles como se hace poco a poco también en Occidente, como se verá.

Brevemente, podríamos resumir lo que hemos precisado diciendo que el pensamiento proto-cristiano de la Patrística representa el aspecto cristiano del pensamiento tardo-antiguo, mientras que la Escolástica en su origen y en sus desarrollos representa completamente la edad medieval.

De este período se propone una articulación significativa en cuatro fases, articulación que resulta particularmente iluminadora y fecunda sobre todo desde el punto de vista didáctico.

a) La primera fase se extiende durante cuatro siglos y va del fin del s. V hasta hacia finales del s. IX, es decir, desde el surgimiento y el desarrollo de los reinos romano-bárbaros hasta la restauración y la consolidación del Sacro Imperio por obra de los Carolingios. Esta es la fase más problemática del Medioevo, en la que se encuentra el llamado "oscurantismo" medieval, pero con la clara presencia de momentos en los que se verifica un renacimiento cultural que retoma y desarrolla intuiciones del pensamiento tardo-antiguo.

Además de la significativa figura "de paso" de Boecio, en esta primera fase se señala sobre todo Escoto Eriúgena.

b) La segunda fase se extiende del s. X (o fines del s. IX), hasta el s. XI, y se caracteriza por las reformas monásticas, por la renovación política de la Iglesia, que se manifiesta en las complejas luchas de las investiduras y las grandes cruzadas.

Entre las figuras importantes de esta fase pueden señalarse Anselmo de Aosta y Abelardo, además las figuras significativas de las Escuelas de Chartres y de San Víctor.

c) La tercera fase marca la edad de oro de la Escolástica en el curso del s. XIII.

Florecen las Universidades y sobresale la gran figura de santo Tomás de Aquino, además de aquellas otras bastante importantes de san Buenaventura y Duns Scoto.

d) La cuarta fase del Medioevo coincide con el s. XIV y se caracteriza por la crisis de la Iglesia y del Imperio y por lo tanto de la conclusión del mundo espiritual que caracterizó esta edad.

La figura relevante es la de Ockham, con quien se abre el divorcio entre razón y fe.

Justamente por la claridad didáctica de esta división, la seguiremos también en la distribución del material.

II. *Las escuelas monacales, episcopales y palatinas*

Tres tipos de escuelas → § 1

√ La elaboración y difusión de la cultura hasta el s. XIII –edad en la que se formaron las Universidades– estuvo confiada a las escuelas monacales, anexas de ordinario a una abadía, episcopales (anexas a una catedral) y palatinas (anexas a la corte).

La escuela palatina → § 2

√ Entre estas escuelas tiene una gran importancia, a partir del s. VIII, la escuela palatina querida por Carlomagno con la intención de que surja una nueva Atenas en la tierra de los francos.

Instituida y dirigida por Alcuino de York, esta escuela tuvo en los comienzos un carácter erudito y ecléctico; solo a partir de la segunda generación asumió connotaciones originales y creativas. Organizó la instrucción en un triple nivel:

1) la instrucción elemental;
2) el estudio de las siete artes liberales del trivio (gramática, retórica y dialéctica) y del quatrivio (aritmética, geometría, astronomía y música);
3) el estudio profundizado de la Sagrada Escritura.

1. La Escolástica y los diversos tipos de escuela del Medioevo

Entendemos por Escolástica, más que un conjunto de doctrinas, la filosofía y la teología que se enseñaban en las *escuelas medievales*. Esta es una caracterización en cierto modo extrínseca pero significativa y útil: útil porque nos exonera de la tarea, bastante ardua y prematura en este parágrafo, de precisar enseguida el cuerpo doctrinal que puede llamarse *escolástico* (en cambio, tendremos la posibilidad de verlo en sus desarrollados articulados y en sus líneas dominantes en los capítulos siguientes); significativa, porque nos lleva al ambiente en el cual tales doctrinas fueron elaboradas, pensadas y profundizadas, a partir de la primera reorganización medieval de las escuelas, promovida y sostenida por Carlomagno.

El cierre, comenzado el s. VI (para más precisión con el edicto del 529), de las últimas escuelas paganas por orden del emperador Justiniano, además de ser un acto político y administrativo, marca el fin de la cultura pagana, que, por lo demás, estaba orientada inexorablemente a su declinación. La apertura de nuevas escuelas o la absorción de las antiguas por nuevas instituciones educativas, por parte de la Iglesia, marca el comienzo de la formación y organización, lenta y laboriosa, de una nueva cultura.

Hasta el s. XIII, cuando comienza la formación de las Universidades, las escuelas son:

1) *monacales o abaciales* (anexas a una abadía) y de ordinario dirigidas por monjes;

2) *episcopales* (anexas a una catedral);

3) *palatinas* (anexas a la corte: *palatium*).

Las escuelas monacales o abaciales fueron, en el período de las invasiones bárbaras, el refugio privilegiado de la cultura, tanto por el trabajo de transcripciones como por el de conservación de los clásicos.

Las escuelas episcopales fueron principalmente los lugares destinados para la instrucción elemental, necesaria para el acceso al sacerdocio y para el cumplimiento de tareas de utilidad pública y la administración.

La escuela destinada a incidir más que cualquiera otra sobre la cultura medieval y que contribuyó al despertar de la cultura fue la *palatina*, querida por Carlomagno y confiada a Alcuino de York en el año 781.

2. La escuela palatina creada por Alcuino

Alcuino (730-804), formado en la escuela episcopal de Jarrow, fundada por Beda el Venerable (674-735, la figura más relevante del monaquismo anglosajón), fue director de la escuela palatina y consejero del rey para todos los asuntos referentes a la instrucción y al culto.

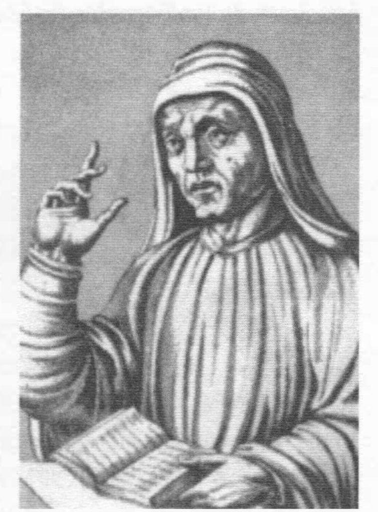
Él organizó la instrucción en tres grados:

1) leer, escribir, nociones elementales del latín vulgar, además de la comprensión sumaria de la Biblia y de los textos litúrgicos;

2) estudio de las siete artes liberales (las artes del *trivio*: gramática, retórica y dialéctica; y las artes del *quatrivio*: aritmética, geometría, astronomía y música);

3) estudio profundizado de la Sagrada Escritura.

Expresión del espíritu y del empeño con el que Alcuino se dedicó a esta obra de renovación, querida por el Emperador y la corte de Aquisgrán, fue su idea de hacer surgir en la tierra de los francos una nueva Atenas, más espléndida que la antigua, por estar ennoblecida con la enseñanza de Cristo.



Alcuino (730-804) dirigió la Escuela palatina y aconsejó a Carlomagno sobre las cuestiones relacionadas con la instrucción y el culto

Alcuino, aunque fue incapaz de manifestar una cultura profunda que fuera más allá de la yuxtaposición o contaminación de modelos literarios y filosóficos del mundo clásico y de modelos teológicos del mundo patrístico, tuvo sin embargo el mérito de preparar *manuales* para cada una de las artes liberales con los que canalizó y disciplinó la enseñanza y el estudio.

El carácter poco orgánico y compuesto de los manuales –para la gramática, la retórica y la dialéctica se remonta a Isidoro de Sevilla (570-636), a Casiodoro (480/490-570), Beda, san Agustín y Boecio, como a Prisciano, Donato y Cicerón– como el carácter de compilación de sus escritos teológico-filosóficos –tales como *De fide sanctae et individuae Trinitatis* y la carta a Eulalia *De animae ratione*, tomados especialmente de san Agustín, pero sin auténtica implantación doctrinal– provocaron un cierto malestar debido entre otras cosas al contraste entre el entusiasmo por los poetas y pensadores paganos y la idea, repetida con frecuencia pero no argumentada adecuadamente, que debía reconocerse la preeminencia absoluta en la formación del cristiano a los estudios bíblicos.

Sólo a partir de la segunda generación carolingia se superó esta grave incertidumbre, cuando se intentó con Escoto Eriúgena la revaluación de la dialéctica y de la filosofía por la ubicación de las artes liberales en el contexto teológico. Así, de formas de erudición especiosa estas artes se convirtieron en instrumentos de investigación, de comprensión y elaboración al interior de las verdades cristianas. De este modo se configuró la "primera escolástica", es decir, el período de pensamiento que va desde Escoto Eriúgena a san Anselmo, de las Escuelas de Chartres y san Víctor a Abelardo.

III. *La Universidad*

Las primeras universidades → § 1-2

√ En los s. XII-XIII nacen en Bolonia y en París las primeras Universidades, bajo la forma de asociaciones corporativas de maestros y estudiantes.

Las consecuencias fueron notables:

– contribuyeron ante todo a formar una clase de intelectuales (*studium*) que se apoyaban en los poderes tradicionales del *regnum* y del *sacerdotium*;

– en segundo lugar, ayudaron a superar las diferencias de ghetto, en un nuevo tipo de nobleza (gentileza) que dependía de la cultura adquirida.

√ Si definimos con el nombre de Escolástica el pensamiento elaborado en las *scholae* y en la *universitas*, podemos encontrar el eje que sostiene esta cultura en la relación entre fe-razón y más exactamente en el uso de la filosofía como instrumento de interpretación de la Sagrada

Relación entre fe y razón → § 3

Escritura y de la clarificación y defensa de la fe, con miras a la construcción de una doctrina sistemática.

√ Los programas de estudio que diferenciaban, a partir de la Escuela palatina, las artes liberales de las teológicas, se realizaron en dos Facultades distintas: una, la llamada de las Artes que recogía las artes del trivio y del quatrivio y que por su misma naturaleza desarrolló de modo más libre y autónomo la razón y la investigación; otra, la Facultad Teológica, buscó dar cuerpo a los contenidos de la fe, mediante la exégesis de la Biblia y la exposición sistemática de la doctrina cristiana. La diversificación pero también los intentos de síntesis de los resultados de las investigaciones de las dos facultades es expresión de la tensión entre fe y razón y del esfuerzo de mediación entre ellas.

Facultad de artes y Facultad de teología → § 4

1. Las Universidades de Bolonia y de París

A partir de los s. XII-XIII las escuelas se configuran como universidad, producto típico del Medioevo. Si el modelo de las escuelas fue el de las de la edad antigua, cuya continuación y renovación fueron intentadas, no hubo modelo alguno para la *universidad*.

El término "universidad" no indica inicialmente un *centro* de estudio, sino más bien una *asociación corporativa* o como diríamos hoy un "sindicato" que protegía los intereses de una categoría de personas. Bolonia y París representaron los dos modelos organizativos, en los que se inspiraron, más o menos, todas las otras universidades.

En Bolonia prevaleció la *universitas scholarium*, es decir, la corporación estudiantil, a la que Federico I Barbarroja concedió privilegios especiales en el 1158.

En París (el primer decreto regio que la reconoce implícitamente como *studium generale* es del 1200) prevaleció la *universitas magistrorum et scholarium*, una especie de corporación unitaria de maestros y estudiantes. En París, se trató de la ampliación de la Escuela catedralicia de Notre-Dame, que por diversas circunstancias, había adquirido en el curso del s. XII una preeminencia sobre todos los otros centros de estudio, atrayendo estudiantes de toda Europa. Además, si las escuelas catedralicias y las palatinas eran instituciones eclesiásticas de índole local, la Universidad de París llegó a ser muy pronto objeto de atención de la *Curia romana* que favoreció su desarrollo y sobre todo sus tendencias atomistas, sustrayéndola de la tutela directa del rey, del obispo y de su canciller. Y así, hecho verdaderamente significativo, las aspiraciones a la libertad de enseñanza, contra las resistencias y oposiciones de los poderes locales, encontraron un primer apoyo en la protección papal. El carácter "clerical" de la universidad se comprende porque las autoridades



Una lección en la Universidad: frontispicio de sarcófago del s. XIV (Siena, Universidad).

eclesiásticas –y en primer lugar los representantes directos del Papa– redactaron los estatutos, prohibieron la lectura de ciertos textos e intervinieron para resolver disidencias y controversias.

2. Efectos de apertura de la Universidad

Los efectos más relevantes debidos a la institución y a la consolidación de la Universidad, son dos:

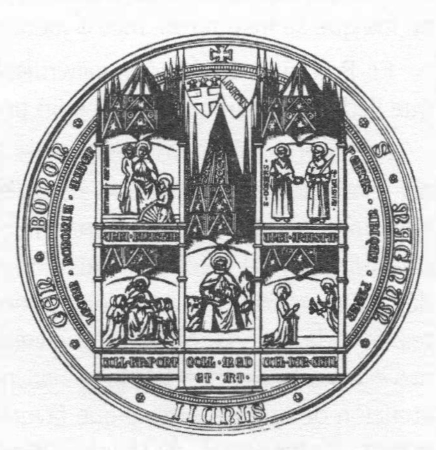
a) El primero consiste en el nacimiento de una *clase de maestros*, sacerdotes y laicos, a quienes la Iglesia confiaba la tarea de la enseñanza de la doctrina revelada. Es un fenómeno de gran alcance histórico, porque hasta entonces la doctrina oficial de la Iglesia era competencia (y siempre lo había sido) de la jerarquía eclesiástica.

Al lado de los poderes tradicionales del *sacerdotium* y del *regnum* se añadió un tercer poder, el *studium*, o la clase de los intelectuales, cuya acción sobre la vida social del tiempo ejerció un peso importante.

b) El segundo efecto, que es igualmente una típica nota característica, es la apertura de la Universidad de París a los maestros y estudiantes de cualquier clase social.

Mientras que en las épocas posteriores la universidad se hará aristocrática, en el Medioevo es "popular" en el sentido de que acoge estudiantes pobres, hijos de campesinos y artesanos, a quienes se les permitía, mediante algunos privilegios como la exención de impuestos o becas de estudio y alojamiento gratuito, llevar a cabo los severos cursos de estudio.

Una vez entrados a la universidad, las diferencias sociales de los estudiantes desaparecían: los *goliardos* y los clérigos formaban un mundo en sí, cuya "nobleza" no estaba representada ya por la clase de origen sino por la *cultura adquirida*.



Escudo de la Universidad de Bolonia; el Estudio boloñés nació en el s. XI como una libre y espontánea asociación de estudiantes y maestros que fundaron una escuela especializada en la exégesis del derecho romano

Este es el nuevo concepto de "nobleza" o como se decía entonces de "gentileza".

Ahora bien, si la cultura medieval florece junto con estas instituciones, primero las *scholae* y luego la *universitas* (es de tener en cuenta la difusión de estos centros de estudio: Oxford, 1167/68; Padua 1222; Nápoles 1224; Cambridge 1230/40, etc.), entendemos por *Escolástica* el cuerpo doctrinal que se elabora, primero en forma bastante desorganizada y luego cada vez más sistemática, en estos centros de estudio en los que encontramos hombres creativos, con frecuencia dotados de grandes capacidades de crítica y de agudeza lógica, dedicados a escribir y a enseñar.



Escudo de la Universidad de Oxford, fundada en 1167-68.

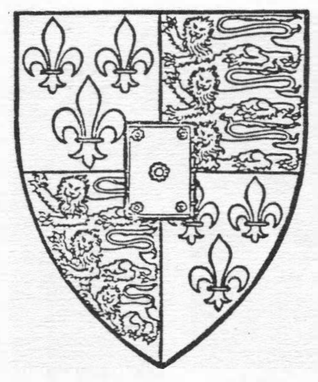
3. Razón y fe

Con este binomio "razón" y "fe" se quiere indicar el programa de investigación *fundamental* de la Escolástica que va desde el uso acrítico de la razón y de la consiguiente aceptación "autoritativa" de la doctrina cristiana hasta los primeros intentos de penetración racional de la revelación y a las construcciones sistemáticas que leen e interpretan con argumentación las verdades cristianas.

Unida profundamente a las instituciones eclesiásticas, *la cultura medieval manifiesta un sello profundamente cristiano* sea por estar orientada a la comprensión de la doctrina revelada, sea porque maduró al interior de sus verdades o porque incluso se opuso a las mismas.

Aunque si en determinados momentos históricos se detiene en elementos gramaticales-literarios o en el discurso en su estructura lógico-gramatical, se trata en realidad de afinar los *instrumentos lógicos* para una mejor comprensión de los textos bíblicos y las enseñanzas de los Padres de la Iglesia.

En este sentido la razón está principalmente en función de la fe, es decir, que la filosofía está en función de la teología a la que proporciona los instrumentos necesarios para


Antiguo escudo de la Universidad de Cambridge, dividido en cuatro sectores y decorado con lirios y leones rampantes

la interpretación de la Sagrada Escritura (exégesis) o para la construcción doctrinal sistemática (dogmática).

La investigación racional "autónoma" se considera dentro del cuadro del problema religioso de la conversión de los infieles, a quienes es necesario proponer la doctrina cristiana con argumentaciones racionales.

No basta creer, es necesario comprender (*intelligere*) la fe. Esto no se obtiene solamente interpretando el texto sagrado o mostrando las posibles implicaciones del mismo para la vida individual y social, sino demostrando según la sola razón las verdades que se aceptan por fe o por lo menos su carácter lógico o su no-contradicción con los principios fundamentales de la razón.

Se trata, pues, del ejercicio de la razón que se venía desarrollando y refinando con miras a extender el área de los creyentes.

El empleo de los principios racionales, primero platónicos, aristotélicos después, se hace para demostrar que las verdades de la fe cristiana no son no-conformes o contrarias a la razón humana que, al contrario, encuentra en esas verdades su realización completa.

El influjo del platonismo y neoplatonismo, mediante Agustín, y el influjo del aristotelismo, primero mediante Averroes y luego mediante el conocimiento directo de las obras del Estagirita, deben interpretarse en este contexto, es decir, como demostración de que *el pensamiento filosófico clásico puede ser un subsidio precioso para una mejor comprensión de la doctrina cristiana*.

4. Facultad de artes y Facultad de teología

Para mejor comprender el diálogo y las tensiones entre *razón* y *fe* es oportuno recordar que la universidad medieval se dividía en:

1) *Facultad de las artes liberales* (trivio y quadrivio), cuya duración era de seis años;

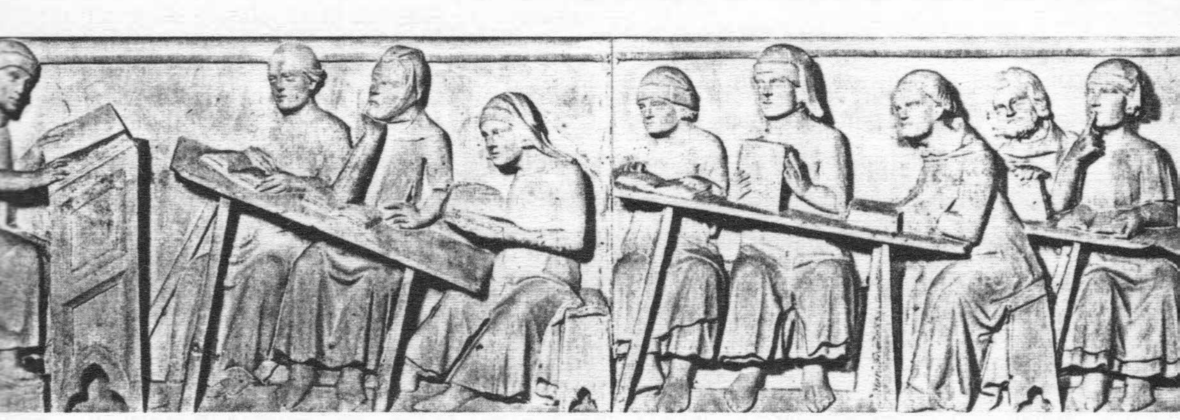
2) *Facultad de teología*, cuya duración era de ocho años por lo menos.

1) La *Facultad de las artes* era de por sí propedéutica para la segunda, ya que las artes liberales eran consideradas como la base de toda la instrucción, con especial énfasis en la gramática y la lógica, las matemáticas, la física, la metafísica y la ética.

El *magister artium* era, por lo tanto, un profesor que se inspiraba en la sola razón, sin directa preocupación teológica; era, podría decirse, un profesor de filosofía. Mientras que en las escuelas monásticas, catedralicias y palatinas, se limitaba exclusivamente al estudio de la lógica (o dialéctica) como introducción a la teología, aquí, en la *Facultad de artes* se examinaba la nueva producción científico-filosófica que provenía principalmente del mundo árabe. Por eso esta Facultad llegó a ser el baluarte de las nuevas ideas, de índole prevalentemente aristotélica, que estaba descubriéndose y discutiéndose.

2) La *Facultad de teología*, en cambio, tenía como finalidad el estudio cuidadoso de la Biblia mediante la exégesis y la exposición sistemática de la doctrina cristiana, cuya expresión más completa son las *Sumas*. Pero para comprender la vivacidad de esta Facultad es necesario recordar que los Maestros de teología habían, casi todos, pasado por la Facultad de Artes y por lo mismo no eran ajenos a los intereses y problemas que se debatían allá.

Los distintos intereses, con frecuencia contrapuestos, de estas dos Facultades, nos ayudan a entender la tensión entre razón y fe, como también los esfuerzos por armonizarlas y el clima en el cual se elaboraban y sostenían perspectivas, a veces inconciliables. Añádese a todo esto, –para entender la vivacidad dialógica al interior de cada una de las Facultades–, que los métodos de enseñanza –la lección (*lectio*) y el seminario (*disputatio*)– permitían un intercambio permanente de ideas entre estudiantes y maestros.



Un curso universitario de la Edad Media, en un bajorrelieve de Cellino de Nese, arquitecto y escultor del s. XIV. La enseñanza universitaria medieval, a través del alternar la lectio y la disputatio, permitía un intercambio permanente de ideas entre maestros y estudiantes (detalle de la tumba de Cino da Pistoia, Catedral de Pistoia).

La *disputatio* consistía, efectivamente, en la discusión con los estudiantes sobre un tema propuesto en forma de pregunta (*quaestio*) sobre el que intervenían primero los estudiantes y luego el maestro.

La importancia de la *quaestio*, que representa la forma típica del procedimiento didáctico, nos permite entrever la vivacidad de los debates y la tensión constante entre razón y fe a propósito de los argumentos que emergían poco a poco, de acuerdo con los textos examinados o de los problemas planteados.

5. La *Ciudad de Dios* de Agustín

Para comprender más plenamente el clima general en que se desenvolvía el debate entre fe y razón es oportuno aludir a la interpretación de la historia dominante, que representa el horizonte en el cual se vivía y se pensaba. La teoría que domina incontestablemente en el Medioevo hasta el Mil, es la de las dos Ciudades de Agustín, la celeste "que vive por la fe y en peregrinación en este mundo", y la terrestre, identificada por Agustín con las fuerzas que esparcían muerte y saqueo.

El pesimismo de cuño agustiniano en cuanto concierne a la Ciudad terrestre, encontraba apoyo en la constatación del Imperio, con la que se identificaba la Ciudad terrestre, que se estaba consumiendo. El Imperio, habiendo pasado de los romanos a los griegos (Bizancio) y después a los longobardos luego a los francos y a los germanos, estaba envejeciendo, agotando su carga unificadora y renovadora.

Pero con el nacimiento del Sacro Imperio, la Ciudad terrena no tenía ya una entidad con la cual identificarse, porque el Imperio aparecía como el cuerpo material de la Ciudad de Dios, dando lugar a una sola "Ciudad", con aspectos terrenos y celestes juntamente, sagrados y profanos, con preocupaciones temporales y esperas escatológicas. Al dualismo original había seguido una especie de monismo, que será señalado por el predominio de las fuerzas imperiales, primero, de las eclesiásticas, después.

Es el período en que la concepción agustiniana de la historia, aunque con modificaciones, profundas en ocasiones, continúa siendo predominante, en cuanto el sentido de la historia se pone en el hilo providencial que conduce a los hombres a la Ciudad celeste, bajo la guía de la Iglesia.

IV. *Joaquín de Fiore*

√ El momento de decadencia en que se encontraban la Iglesia y el Imperio en el s. XII, produjo el nacimiento de una nueva tensión escatológica que encontró en Joaquín de Fiore (1130-1202) su mejor expresión.

Las tres edades
→ § 1

Él interpretó el desarrollo de la historia con base en el misterio trinitario, teniendo en cuenta la relación conflictiva entre la "Ciudad de Dios" y la "Ciudad del hombre" de Agustín y distinguió tres edades: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo.

1. La concepción trinitaria de la historia

La concepción de la historia que ocupa el puesto principal en el Medioevo, luego de la de Agustín, es la del abad calabrés Joaquín de Fiore (1130-1202). A la disgregación de la unidad política realizada por Carlomagno, sigue el régimen feudal, en el cual, las instituciones eclesiásticas sufrieron un cambio profundo, porque estuvieron confiadas a hombres que confiaron más en el poder laico que en el religioso. El clero se hacía mundano. A esta decadencia de costumbres, se opuso muy pronto un movimiento de reforma que comenzó a dar sus primeros signos en el s. X, con el monaquismo de Cluny y que se difundió luego en el siglo siguiente. Tal movimiento encontró su expresión doctrinal más acabada con Gregorio VII, de quien proviene el nombre de "reforma gregoriana", con lo que comenzó una nueva fase histórica, pues la idea tradicional de "la fuga del mundo", como lo han enfatizado los estudiosos, fue substituida por una concepción de la conquista cristiana del mundo. Es la época de las cruzadas.

Esta reforma de la Iglesia, que llevaba a la centralización de todo el poder, religioso y secular, en manos del Pontífice romano, provocó una diversa mundanización de la Iglesia, implicada en asuntos políticos y por lo tanto envuelta en riñas y luchas que distraían la atención de los problemas propiamente religiosos. El s. XII fue, en efecto, uno de los más tempestuosos: las sanguinarias luchas de los Comunes contra el Imperio; el desacuerdo entre el Papado y Federico Barbarroja, con ásperos conflictos que llevaron a la elección de tres antipapas (Víctor IV, Pascual III y Calixto II opuestos a Alejandro III); la caída de Jerusalén en el 1187 con la que se rompía el gran sueño medieval del que nacieron las Cruzadas; crueldades y represiones contra la feudalidad eclesiástica y laica, fiel a la tradición normanda, por parte de Enrique VI de Suabia. A todo esto se añaden los innumerables desórdenes morales que afligían a la Iglesia, feudalizada y mundanizada, contra los cuales en vano levantaba su voz amonestadora san Bernardo.

Ahora bien, en este contexto, Joaquín, habiendo reconsiderado el misterio trinitario, propone un mensaje reformista-escatológico, una especie de *renovatio* moral y religiosa, que alimentaba la espera de una inminente "tercera edad" que es la del Espíritu Santo. A la edad del Padre y a la del Hijo, debe seguir la edad del Espíritu, que será indicada por una palingenesia total y que no tardará en realizarse, liberando a los nombres de las contradicciones en las que habían caído.

Esta tercera edad, entendida como la suprema y definitiva manifestación de lo divino en la realidad de la historia, representaba y expresaba el difuso deseo de renovación radical, de la liberación del peso de las instituciones y problemas de orden terreno.

Como se ve, no se trata ya de una concepción cristocéntrica de la historia sino trinitaria.

Capítulo XXV

EL SURGIMIENTO DE LA ESCOLÁSTICA Y SUS DESARROLLOS DE BOECIO A ESCOTO ERIÚGENA

I. *Obra y pensamiento de Severino Boecio*

√ Severino Boecio (480-524) es considerado el último romano y el primero de los escolásticos y por consiguiente una figura clave en el surgimiento del Medioevo. Su fin era el de hacer conocer a los latinos la cultura griega, mediante un amplísimo proyecto (pero realizado solo parcialmente) de traducciones y comentarios, entre los cuales se cuentan los comentarios a las obras de lógica de Aristóteles, que hicieron época.

Una gran figura en el surgimiento de la Edad Media → § 1

√ En el comentario a la *Isagoge* de Porfirio, Boecio se enfrentó también a un asunto fundamental del Medioevo, el asunto de los universales (es decir, el problema de la naturaleza ontológica de los universales), que resolvió en el sentido de un realismo moderado: el universal en cuanto tal, existe en el entendimiento humano (y por lo mismo es incorporal) pero nace por abstracción del conocimiento de los individuos.

La cuestión de los universales → § 2

√ El nombre de Boecio está unido sobre todo al *De consolatione philosophiae*, obra de la que pueden subrayarse los puntos siguientes:

1) la filosofía está para indicar al hombre la verdadera felicidad (Dios mismo o el Sumo Bien) y para separarlo de los bienes ficticios y aleatorios (bienes materiales);
2) la filosofía enseña a creer en la Providencia divina, no obstante la presencia del mal, porque enseña a ver la orientación universal de la realidad al bien.

El De consolatione philosophiae → § 3

Providencia y libertad humana, razón y fe
→ § 4-5

√ Una vez admitida la Providencia, ¿cómo puede mantenerse la libertad humana? Dios, según Boecio, conoce y dispone también las cosas futuras con base en la naturaleza que tendrá cada una de ellas: como acontecimientos necesarios, si son acontecimientos necesarios, o como acontecimientos libres, si son libres. Él es un filósofo cristiano.

1. Boecio: "El último de los romanos y el primero de los escolásticos"

Anicio Manlio Severino Boecio nació en Roma en el 480 más o menos; muy joven se casó con Rusticiana, hija de Símmaco; fue hecho cónsul en el 510. En el 522 sus dos jóvenes hijos fueron elevados a la dignidad consular y en esta ocasión pronunció el panegírico de Teodorico. Siempre por los años 522-523, ejerció el cargo de *magister officiorum* (dirección general de los servicios de la corte y del Estado, algunas tareas de política exterior, mando de las guardias destinadas al palacio del rey). Atacado y acusado por el *refendarius* Cipriano, exponente del partido filo-gótico, fue arrestado y juzgado sin siquiera ser escuchado: fue ajusticiado en el invierno del 524 en el *Ager Calventianus*, al norte de Pavía. El motivo de la acusación fue la de haber impedido la obra de los delatores contra el Senado y de haber tramado la restauración de la autoridad del emperador, con perjuicio de Teodorico.

Los estudiosos han definido a Boecio como "el último de los romanos y el primero de los escolásticos" y por lo tanto como uno de los fundadores de la Edad Media. Pero en realidad, el propósito que Boecio asumió conscientemente fue el de hacer conocer a los latinos la cultura griega. En efecto, se remontan hasta él las líneas esenciales que seguirá la cultura medieval.

En una carta a Símmaco, Boecio expresa la intención de tomar en consideración todas las ciencias que conducen a la filosofía: aritmética, música, geometría y astronomía. La consideración de tales ciencias debería estar en función de la filosofía. A tal propósito Boecio proyecta la traducción al latín y el comentario de todas las obras de lógica, moral y física de Aristóteles y la traducción y el comentario de todas las obras de Platón, para demostrar luego el acuerdo entre los dos filósofos.

A causa de su muerte prematura, entre otras causas, Boecio no pudo llevar a cabo su vasto y ambicioso proyecto. En todo caso, escribió un comentario a la *Isagoge* de Porfirio, tomando como base la traducción de Mario Victorino. Insatisfecho, sin embargo, de esta traducción, él mismo preparó otra más correcta y literal y desarrolló un

comentario más amplio. Tradujo y comentó las *Categorías* de Aristóteles; preparó la versión del *De Interpretatione*, también de Aristóteles, y escribió dos comentarios de esta obra y otro más particularizado y amplio en seis libros. Comentó *Los Tópicos* de Cicerón. Tradujo *Los Analíticos primeros* y *segundos*, los *Elencos sofistas* y los *Tópicos*, todos estos del *Organon* de Aristóteles.

El Medioevo conoció a Aristóteles a través de estos textos, hasta el s. XII.

2. Boecio y la lógica

Cousin sostuvo –probablemente con exceso– que *el* problema de la Escolástica, fue el problema de los universales. Este problema pasó a la Escolática justamente a través de Boecio. En efecto, al comentar la *Isagoge*, Boecio encontró tres temas fundamentales, vistos por Porfirio:

a) si los universales –es decir, los géneros y las especies: *animal*, *hombre*, etc.– existen o no;

b) si son o no corporales;

c) y suponiendo que sean incorporales, si están unidos a cosas sensibles.

Ahora bien, Porfirio se había planteado estos interrogantes, pero no había propuesto ninguna solución para los mismos, mientras que Boecio, en la línea de Alejandro de Afrodisia, avanzó unas respuestas que pueden ser calificadas y retomadas en la perspectiva del llamado posteriormente –como se verá– *realismo moderado*. El *universal* (animal, hombre, etc.) existe, en cuanto universal, solo en el entendimiento y por eso los universales son incorpóreos. En la realidad no existe el *hombre universal*, existen, en cambio, los hombres individuales. Los universales se obtienen *abstrayendo* de los hombres individuales las características comunes –típicas de la especie o del género–.



Boecio (480-524) fue el más conspícuo mediador entre la antigüedad y el medioevo. Aquí reproducimos la miniatura que abre un códice francés del siglo XV, que contiene el *De consolatione philosophiae* (Viena, Biblioteca Nacional.

Además de traductor y comentador de los escritos de lógica mencionados arriba, Boecio fue también autor de tratados de lógica: *Introductio ad categoricos syllogismos*; *De syllogismo categorico*; *De syllogismo hypothetico*; *De divisone*; *De differentiis topicis*.

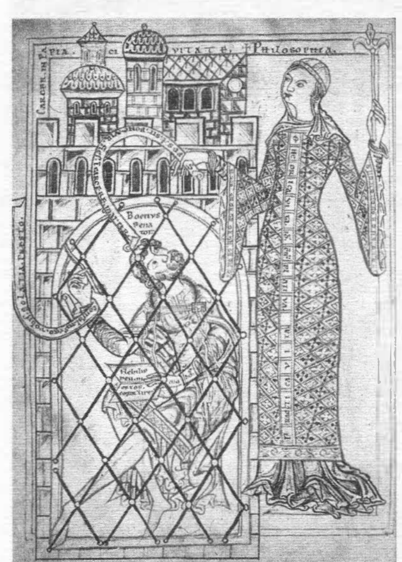
La lógica de Boecio no es original pero sí bastante refinada. Aristóteles es su matriz básica, aunque se encuentran algunos influjos de la lógica estoica. Su importancia estriba en que la lógica antigua pasó al Medioevo por él.

3. El *De consolatione philosophiae*: Dios es la felicidad misma

El *De consolatione philosophiae* es la obra más famosa de Boecio. Escrita en verso y en prosa, fue compuesta en la prisión y tuvo un gran influjo en el pensamiento y en la espiritualidad del Medioevo.

Sigamos las líneas básicas de esta obra.

Mientras Boecio se encuentra en prisión y se lamenta, se le aparece "una mujer de aspecto venerable, de ojos fulgurantes y penetrantes más que la capacidad común de los hombres". Ella despide a las musas que se encuentran alrededor de Boecio: las musas son "mujerzuelas de teatro que no solo no pueden ofrecerle ningún remedio para sus dolores sino que con sus dulces venenos los alimentan". Boecio fija su mirada en la mujer aparecida e inmediatamente reconoce a su "nodriza" en cuya casa se había entretenido desde su juventud: la Filosofía.



Boecio, ministro del Rey Teodorico y por él encarcelado porque sospechaba de traición, escribió en la carcel su obra más famosa: *De consolatione philosophiae*. La ilustración alegórica representa a Boecio en la cárcel y la Filosofía

Y entonces la Filosofía le hace comprender que se ha olvidado de sí mismo y ha olvidado que puesto que el gobierno del mundo no ha sido confiado "a la ceguera del acaso, sino a la razón divina", no se debe temer nada. Hasta aquí, *el primero* de los cinco libros del *De consolatione*.

En el *segundo libro* la Filosofía exhorta a su discípulo a resignarse a los hechos de la *Fortuna*: ésta es el destino que domina la vida humana. Y cuanto más favorable parece a los hombres, tanto más les es contraria, porque les impide ver en qué consiste la verdadera felicidad. Partiendo de estas ideas típicas del buen sentido, la Filosofía da curso a una terapia más eficaz de los males que afligen a Boecio. Se

trata del problema del bien. Éste no se encuentra en los honores, ni en la gloria, ni en las riquezas, ni en los placeres, ni en el poder. Si uno se acerca a la felicidad por estos caminos, encontrará solo soluciones aberrantes: son caminos que "no pueden conducir a nadie a la meta a la que prometen llevarlo". En efecto, dice la Filosofía: "Te afanarás por acumular dinero? Pues deberás quitárselo a quien tiene. ¿Quisieras ostentar cargos? Deberás humillarte a suplicar a quien puede dártelos y justamente tú que deseas superar a todos los demás en cuanto a honores, te deshonrarás abajándote servilmente a mendigarlos. ¿Aspiras al poder? Te expondrás a las traiciones de quien te está sometido y estarás sometido a los peligros. ¿Tienes en mira la gloria? Pero dispersándote entre dificultades de todo género, pierdes tu serenidad. ¿Quisieras pasar tu vida entre los placeres? Pero quién no demostraría desprecio y repugnancia por uno que se hace esclavo de una cosa tan vil y frágil como el cuerpo?".

La felicidad, pues, no debe buscarse en ninguna de estas cosas terrenas. Por otra parte, es imposible negar que existe la felicidad, ya que los bienes imperfectos son tales en cuanto participan de lo perfecto. "Es necesario reconocer, pues –dice la Filosofía– que Dios es la felicidad misma [...]; sea Dios, sea la felicidad, son el bien sumo". Y Boecio replica: "Ninguna conclusión [...] podría ser sustancialmente más verdadera que ésta, más sólida en la estructura lógica, más digna delante de Dios". [Texto 1]

4. El problema del mal y el asunto de la libertad

Estamos ante tesis de naturaleza neoplatónica que Boecio explicita mejor hacia el fin del *tercer libro* cuando afirma que el Uno, el Bien y Dios son la misma cosa.

Ahora bien, si "el mundo es gobernado por Dios", surge ineludiblemente una pregunta: ¿por qué existe el mal y por qué los malos quedan sin castigo? Éste es el problema que Boecio enfrenta en el *cuarto libro*.

Pues bien, la Filosofía muestra que cuantos se alejan de la honestidad son personas condenadas, embrutecidas, infelices.

Este es, pues, el resultado de quien abandona la honestidad: deja de ser hombre y se convierte en bestia. ¿Está quizá en esto la felicidad? Ahora bien, no obstante esto, Boecio se admira de que "las cosas van al revés y que los buenos sufren las penas debidas a los delitos, mientras que los malos se apropian de las recompensas que aguardan a la virtud".

¿Cuál es, pues, "la razón de una confusión de valores tan injusta?". La Filosofía pone de presente a Boecio que no hay por qué admirarse de estas cosas, a condición de que se comprenda el principio que regula la actividad de aquellas cosas que aparentemente proceden del azar. Y este principio es la *providencia*: "El origen de todo lo creado, toda evo-

lución de las cosas mudables, y todo lo que de algún modo se mueve, toman sus causas, su orden, sus formas distintivas, de la inmutabilidad de la mente divina". Y la realización efectiva de los acontecimientos, en el tiempo y en el espacio, es lo que "fue llamado por los antiguos hado". La providencia, pues, es "la misma razón divina que descansa establemente en el ser supremo, señor de todas las cosas, que las gobierna todas; el hado, en efecto, es la disposición inherente a las cosas mudables, por la que la providencia mantiene cada cosa unida a su orden estrechamente".

Sin embargo, prosigue la Filosofía, los hombres son incapaces de darse cuenta de tal orden, de modo que "todo parece confuso y descompuesto", mientras que en realidad "todas las cosas están dispuestas ordenadamente, de acuerdo con una norma apropiada para ella que las orienta hacia el bien. No hay nada, en efecto, que se haga por mal a propósito, ni siquiera de parte los mismos malvados; estos [...] buscan en realidad el bien, sólo que han sido extraviados por un despistado error de valoración". Además, aceptando que alguien sea capaz de distinguir los buenos de los malos, "¿podrá por esto mirar también dentro del alma para ver cómo está hecha su íntima constitución [...]?".

Ahora bien, si las cosas son así, si la providencia es la que gobierna el mundo, ¿cómo se concilia este hecho con la libertad del hombre?

La respuesta que a estos interrogantes encontramos en el *libro quinto* del *De consolatione* es que el conocimiento divino es conocimiento simultáneo de todos los acontecimientos: los pasados y los futuros también. Por lo tanto, "si quisieras valorar exactamente la previsión con la que Él reconoce todas las cosas, deberías entender que se trata no de presciencia de cosas proyectadas al futuro, sino de conocimiento de un presente que nunca disminuye. Por esto no se llama previsión sino providencia [...]. ¿Por qué, pues, pretendes que lleguen a ser necesarias las cosas que están revestidas de luz divina cuando ni siquiera los hombres hacen necesarias las cosas que ven? ¿Acaso, en realidad, tu mirada añade algo de necesidad a las cosas presentes que ves?". En síntesis: los acontecimientos futuros están presentes en Dios y están presentes del modo como acontecen, por lo cual los que dependen del libre albedrío se hacen presentes en su contingencia.

5. Razón y fe en Boecio

El *De consolatione* ha parecido a algunos una obra eminentemente *laica*, sin acentos cristianos, sin referencias a los misterios cristianos. Emplea principalmente argumentos de inspiración platónica y neoplatónica.

Pero esto no debe engañarnos. En efecto, los opúsculos teológicos de Boecio, que tal vez ejercieron mayor influjo aún que el *De consolatione*, y fueron considerados apócri-



Miniatura que representa a Boecio en prisión.

fos por todos los que vieron en el *De consolatione* una obra pagana. Pero las cosas cambiaron desde que en 1875 Alfredo Holder descubrió un fragmento (*Anecdoton Holderi*) que se remonta al 522 y atribuido a Casiodoro en el que, entre otras cosas, se dice que Boecio "compuso un tratado sobre la Trinidad, algunos escritos de temas teológicos y una obra contra Nestorio". De los cinco tratados teológicos que nos han llegado con el nombre de Boecio, se consideran auténticos cuatro, en nuestros días. Estos son:

a) *De Trinitate*

b) *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*;

c) *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*;

d) *Liber contra Eutychen et Nestorium*.

Sobre el *De fide catholica* se han expresado diversas reservas acerca de su autenticidad. Ahora, pues, está fuera de duda que Boecio haya sido un filósofo cristiano.

6. Otros autores del s. VI al s. VIII

Magno Aurelio Casiodoro, también ministro de Teodorico, nació en Calabria entre el 480 y 490 y se retiró allí luego de haber dejado la vida pública y fundó el monasterio de Vivarium; en él recogió una gran biblioteca y se ocupó en sus escritos, *De anima*, las *Institutiones*, la *Historia de los Góticos* y varias *Cartas*. Su monasterio fue uno de los primeros ejemplos de centro de espiritualidad y de cultura en donde debía refugiarse el estudio del pasado al acercarse los oscuros tiempos de los "siglos de hierro". Casiodoro confirma el programa de estudios que deben seguir los clérigos, que comprende, conforme con el programa trazado por Marciano Capella en el 430, en su *De nuptiis Mercuri et philologiae*, las artes del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía, música).

Isidoro nació el mismo año de la muerte de Casiodoro (570) en otro de los reinos romano-bárbaros, el visigótico de España. Además de escritos teológicos y una *Historia de los góticos y de los vándalos*, compuso una vasta enciclopedia en veinte libros llamada



Miniatura del s. XII, que representa a Casiodoro.

Etymologiae en la que recoge el saber de su tiempo, siguiendo el hilo del origen de las palabras (sus hipótesis son con frecuencia arbitrarias y ocasión para divagaciones en los más diversos campos, pero nos dan informaciones preciosas sobre la cultura luego de la caída del Imperio).

Más tarde, Beda el Venerable (673-735) escribió otra obra enciclopédica, su *De rerum natura*, junto con otros escritos de gramática y retórica; fue maestro de Ecberto, primer obispo de York, quien, a su vez, fue maestro de Alcuino. La lejana Britania participa con estas figuras en la conservación del patrimonio cultural amenazado por los bárbaros.

Pero la figura más representativa en el surgimiento y difusión de la cultura en esta fase de la historia del Medioevo es, sin duda, Alcuino de York (730-804) como fundador de la Escuela palatina, querida por Carlomagno (781) cuyas características, de gran importancia, fueron ya explicadas.

II. *Juan Escoto Eriúgena*

Teología positiva y teología negativa → § 1-2

√ La filosofía de Escoto Eriúgena (s. IX) está inspirada en el pensamiento neoplatónico, asimilado mediante la lectura del Pseudo-Dionisio Areopagita. El conocimiento de Dios comienza por vía positiva, es decir, con la atribución a Dios de todas las perfecciones de las criaturas y termina con la vía negativa, que consiste en negar como insuficientes todas las afirmaciones de esas perfecciones: en este sentido, la vía negativa corresponde a una vía "super-afirmativa" (Dios es supra-sustancia, supra-bondad, etc.).

√ En el tratado *De divisione naturae*, el filósofo divide la realidad en cuatro partes:

De divisione naturae y su estructura → § 3

1) la naturaleza que no es creada y que crea, es decir, Dios;

2) la naturaleza que es creada y crea, es decir, el *Logos* que contiene los modelos ideales de todas las cosas; estos modelos, sin embargo, no son solo causas ejemplares –como pensaba Platón– sino que son causas eficientes por el Espíritu Santo, que hace proceder las realidades individuales de los ejemplares eternos;

3) la naturaleza que es creada y no crea, es decir, el cosmos; el cosmos es una manifestación de Dios (*theophania*) y el hombre tiene la tarea de conducirlo nuevamente a Dios;

4) la naturaleza que no es creada ni crea; ésta es Dios también, pero entendido como fin de la historia.

En este punto, el mundo y el hombre son recapitulados en Dios: pero el hombre no pierde su individualidad, como tampoco la pierde el aire cuando es atravesado por la luz.

√ Escoto Eriúgena proporcionó también una interpretación realista de los universales, considerando la dialéctica no solo como regla del pensamiento sino también como estructura misma de la realidad, como el arte fundado por el Creador en el acto de creación. En este sentido, no existe diferencia entre religión y filosofía en cuanto ambas se refieren a Dios; nuestro filósofo, por lo tanto, puede afirmar que nadie entra al cielo si no es pasando a través de la filosofía.

"Nadie entra al cielo si no es pasando a través de la filosofía"
→ § 4

1. Figura y obra de Escoto Eriúgena

Es cierto que si Alcuino fue el mayor artífice del renacimiento cultural carolingio por su espíritu organizador y por sus primeras antologías doctrinales, Juan Escoto Eriúgena es la figura más representativa y prestigiosa. Fue el gigante y a la vez la esfinge de su siglo, por la poderosa síntesis filosófico-teológica y por la oscuridad estructural de sus escritos más originales.

Proveniente de la gran clase de los escotos o irlandeses (Irlanda era llamada la "Escocia mayor") encontramos a Escoto Eriúgena hacia el 847 en la corte de Carlos el Calvo, llamado allá de Irlanda, en donde había nacido hacia el 810, para que dirigiera la Escuela palatina. Mientras era un maestro apreciado en la corte de Francia, fue invitado por los obispos de Reims y de Laon para que refutara la tesis de la *doble predestinación* de Gotescalco, según la cual, algunos están infaliblemente predestinados para el infierno y otros para el paraíso.

JOANNIS SCOTI ERIGENÆ

DE

Divisione Naturæ

LIBRI QUINQUE,

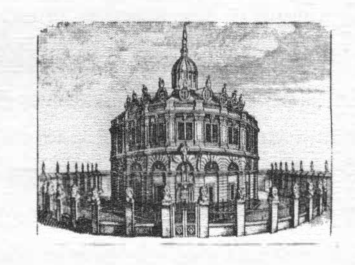
DIU DESIDERATI.

ACCEDIT

APPENDIX EX AMBIGUIS

S. MAXIMI

GRÆCE & LATINE.



OXONII,

E THEATRO SHELDONIANO,

Anno MDCLXXXI.

Frontispicio de la edición del *De divisione naturae*, la mayor obra de Escoto Eriúgena, publicada en Oxford, en 1681

Escribió entonces el *De praedestinatione* en el 851, obra en la que parece haber sobrepasado el límite porque habló de la transitoriedad del infierno. Solo la protección de Carlos el Calvo, lo libró de la condena.

Por petición del mismo emperador, tradujo el *corpus* de los escritos del Pseudo-Dionisio (la *Jerarquía celeste*, la *Jerarquía eclesiástica*, la *Teología mística*) que tuvieron tanto éxito en el Medioevo; los *Ambigua* de Máximo el Confesor (explicación de pasajes difíciles tomados de las obras de Gregorio de Nisa y del Pseudo-Dionisio Areopagita), el *De opificio hominis* (la creación del hombre) de Gregorio de Nisa.

Pero además de traductor, fue también un pensador original, sea con *comentarios* a algunas de las obras del Pseudo-Dionisio, abriendo la serie de comentadores medievales del afortunadísimo *corpus*, sea en particular con su obra mayor *De divisione naturae* en 5 libros, terminada en el 865, en forma de diálogo entre maestro y discípulo.

Entre las obras menores se recuerdan las *Glosas* a los opúsculos teológicos de Boecio y las *Annotationes in Marcianum Capellam*, que es un comentario escolástico de un texto pagano del s. V: el *De nuptiis Mercuri et Philologiae*, de Marciano Capella.

Después de la muerte de Carlos el Calvo no se tienen más noticias de Escoto Eriúgena, que parece haber muerto algunos años después, en Francia.

2. Escoto Eriúgena y el Pseudo-Dionisio

El autor griego que más influenció a Escoto Eriúgena fue sin duda el Pseudo-Dionisio, llamado así porque se creía que hubiera sido el juez del Areópago, encontrado por san Pablo, mientras que luego se comprobó que tales obras habían sido compuestas mucho más tarde, por un autor de formación neoplatónica.

En el centro de las reflexiones del Pseudo-Dionisio, como ya se dijo, está Dios, cuyo conocimiento comienza con la *vía positiva* y termina con la *vía negativa*. La primera consiste en predicar de él las perfecciones simples de las criaturas (vía positiva), la segunda en negarlas (vía negativa).

Estas negaciones han de entenderse no en sentido privativo sino trascendente. Por este motivo, la teología negativa es llamada también super-afirmativa. Dios está más allá de cualquier concepto y conocimiento humano, es supra-ser, supra-sustancia, supra-bondad, supra-vida, supra-espíritu.

Si la inspiración es neoplatónica, la sustancia del pensamiento de Escoto Eriúgena es cristiana, porque él no es monista: la unidad del todo, en sentido panteísta, le es extraña,

como la emanación. Entre el neoplatonismo y el Pseudo-Dionisio está la barrera de Dios creador, personal, distinto de las criaturas.

Por eso en Escoto Eriúgena no hay nada de determinismo, pues el retorno del hombre a Dios lleva el sello de su libertad.

A esta tesis fundamental debe añadirse la del *proceso gradual*, según el cual, el universo está dispuesto del mínimo al máximo. Es una jerarquía respetada en el cielo y en la tierra, es celeste y terrestre, sobre la que se debe reflexionar y en la que debe inspirarse la vida individual y social.

Ahora bien, esta tesis que influenciará a pensadores como Hugo de San Víctor, Alberto Magno, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, actuó poderosamente sobre Escoto Eriúgena que la acogió y la repensó en su obra mayor: *De divisione naturae*.

3. *De divisione naturae*

Esta obra de Escoto Eriúgena, en cinco libros y en forma de diálogo, puede resumirse en cuatro etapas o *divisiones*:

a) naturaleza no creada y que crea;

b) naturaleza creada y que crea;

c) naturaleza creada que no crea;

d) naturaleza no creada que no crea.

a) *Naturaleza no creada y que crea*: es Dios, increado y creador de todas las cosas. Como es perfectísimo, Dios no es cognoscible ya que está más allá de todos los atributos (supra-sustancia, supra-bondad, supra-poder, supra-vida, etc.): se trata justamente de la vía negativa del Pseudo-Dionisio que supera a la teología afirmativa porque conduce a la negación de todos los predicados, *limitados y finitos*, que estamos inclinados a aplicar a Dios. Su primera manifestación puede ser llamada solo impropiamente criatura, porque se identifica con el *Logos* o Hijo de Dios, no producido en el espacio ni en el tiempo, sino, según el *Prólogo del Evangelio* de san Juan, coeterno con el Padre y consubstancial con Él: Dios no sería Dios si no fuera generador desde toda la eternidad del propio *Logos* o sabiduría.

b) *Naturaleza creada y que crea*: es el *Logos* o sabiduría de Dios en el que están contenidas las causas primordiales o arquetipos de todas las cosas. Se trata de ideas, modelos, especies, formas que expresan el pensamiento y la voluntad de Dios, llamadas también "pre-

destinaciones", o "voluntades divinas", a cuya imitación serán formadas todas las cosas. Visto así, toda la creación es eterna: "Todo lo que hay en él permanece siempre y es vida eterna". Las cosas, situadas en el espacio y el tiempo, son inferiores, menos perfectas y menos verdaderas que el modelo o arquetipo, porque son *mudables y caducas*. Es obvio que estos modelos son diversos y múltiples para nosotros, pero no para Dios, así como la creación implica cambios para nosotros, pero no para Dios. Además, tales modelos, a diferencia de las Ideas perfectas e inmóviles de Platón, son causas eficientes y no sólo ejemplares. El Espíritu Santo es quien transforma estos ejemplares en causas eficientes, que hace que de los modelos ejemplares salgan las cosas y los individuos, que es por lo tanto la "causa de la división, multiplicación y distribución de todas las causas en efectos generales, especiales y propios, según naturaleza y gracia". No se trata, pues, de creación, sino de la sustancia dialéctica de la cual las cosas son expresión y reflejo. Se trata de una sustancia de la que están hechas todas las cosas y que es a la vez natural y sobrenatural por encima de cualquier distinción de dos órdenes que, al contrario, se compenetran y se funden.

c) *Naturaleza creada y que no crea*: es el mundo creado en el espacio y en el tiempo y que a su vez no produce o no crea otra cosa. El mundo es lo que Dios quiso y que quiere que sea, es su manifestación o *theophanía*. Fue creado de la nada y no es, como lo querían los "filósofos seculares", una materia informe y eterna. Si el aspecto sensible y múltiple de las cosas es expresión del pecado original –y esto en la orientación del neoplatonismo– el significado último del mundo es el hombre, llamado a retomarlo y conducirlo de nuevo a Dios: en él, taller del universo, todo está incluido, partícipe del mundo sensible y del mundo inteligible y resumen por lo tanto del mundo. La sustancia del hombre está en el alma, cuyo instrumento es el cuerpo: "El cuerpo es nuestro, pero no es nosotros". Con el pecado, el cuerpo, originalmente inmortal, se hizo corruptible; volverá a serlo con la resurrección.

d) Naturaleza no creada que no crea: es Dios como término final. El cuarto y el quinto libro de *De divisione naturae* describen la epopeya del regreso. El tiempo intermedio entre el origen y el regreso está ocupado por la tarea del hombre de reconducir todas las cosas a Dios, a imitación del Hijo de Dios que, encarnándose, recapituló en sí el universo y mostró el camino del regreso. Por eso, la encarnación de Dios es un hecho capital, natural y sobrenatural juntamente, filosófico y teológico a un tiempo. El retorno se divide en fases: la disolución del cuerpo en cuatro elementos; la resurrección del cuerpo glorioso; la resolución del hombre corporal en espíritu y en los arquetipos primordiales y finalmente, la naturaleza humana y sus causas que se moverán en Dios como el aire en la luz. Entonces Dios será todo en cada cosa, más aún, no habrá otra cosa que Dios. No se trata de la

disolución de la individualidad sino de su conservación en una forma más elevada: como el aire que no pierde su naturaleza cuando es invadido por la luz y el hierro no se anula cuando se funde por el fuego, así al final, cada naturaleza se identificará con Dios sin perder su individualidad, transfigurada ontológicamente pero no anulada. [Textos 2]

4. La razón en función de la fe

Ninguna autoridad –dice Escoto Eriúgena– debe apartarte de las cosas que te enseña la recta razón. "La verdadera autoridad no obstaculiza a la recta razón, ni ésta a la verdadera autoridad, porque las dos brotan de una misma fuente, es decir, de la sabiduría divina".

Estableciendo una estrecha correspondencia entre pensamiento y realidad, Escoto Eriúgena contribuyó de modo importante a la revaloración de la investigación lógico-filosófica en un contexto claramente *teológico*. Ya en el *De Praedestinatione*, escrito para refutar las tesis de Gotescalco, sacó a la luz el papel insustituible de la *ratio*, pues opuso a la recopilación de textos de los Padres de la Iglesia, usada en su tiempo, la necesidad de referirse a la razón, para explicar con ella trozos controvertidos y tesis opuestas.

Superó la concepción de la lógica como simple técnica de lenguaje, que se remontaba a las escuelas de retórica y de derecho del Bajo Imperio y planteó una interpretación realista de los universales *en un contexto* claramente *teológico*. En efecto, en su *De natura divisione*, la dialéctica es entendida como la estructura misma de la realidad en su hacerse: en sus dos fases, descendente y ascendente (la *divisio* de lo uno a lo múltiple, y la *reductio* de lo múltiple a lo uno), constituye el ritmo interior de la naturaleza y de la historia del mundo. La dialéctica, ante todo, es un arte divino, fundado sobre la obra misma del Creador. Y por eso los hombres descubren la dialéctica, no la crean, como instrumento de comprensión de la realidad y de acceso a Dios.

De este modo, Escoto Eriúgena suprime toda distinción entre religión y filosofía: "La verdadera filosofía no es otra cosa que la religión, e inversamente, la verdadera religión no es otra cosa que la verdadera filosofía". En este contexto religioso él llega incluso a decir que nadie entra al cielo si no es pasando a través de la filosofía (*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*).

BOECIO

1. LA CONSOLACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Boecio fue encarcelado injustamente y encerrado en una torre en la espera de un proceso que jamás tendría lugar. Es consciente de su inocencia y de ser víctima de una conjura y se encuentra con el ánimo postrado y abatido: en este momento interviene la Filosofía, personificada en una mujer majestuosa que le hace visita en la cárcel. Ella representa la voz de la recta razón que trae equilibrio y serenidad mediante argumentos sobre los valores de la vida, la felicidad, la libertad y la verdad suprema que es Dios.

1.1 La aparición de la filosofía

–En tanto que en silencio me agitaban estos sombríos pensamientos y con aguzado estilo escribía en blandas tablillas mi lamento quejumbroso, parecióme que sobre mi cabeza se erguía la figura de una mujer de sereno y majestuoso rostro, de ojos de fuego, penetrantes como jamás los viera el ser humano, de color sonrosado, llena de vida, de inagotables energías, a pesar de que sus muchos años podían hacer creer que no pertenecía a nuestra generación. Su porte, impreciso, nada más me dio a entender.

–Pues ya se reducía y abatiéndose se asemejaba a uno de tantos mortales, ya por contrario se encumbraba hasta tocar el cielo con su frente, y en él penetraba su cabeza, quedando inaccesible a las miradas humanas.

–Su vestido lo formaban finísimos hilos de materia inalterable, con exquisito primor entretejidos; ella misma lo había hecho con sus manos, según más adelante me hizo saber. Y, a semejanza de un cuadro difuminado, ofrecía, envuelto como en tenue sombra, el aspecto desaliñado de cosa antigua.

–En su parte inferior veíase bordada la letra griega pi (inicial de práctica), y en lo más alto, la letra thau (inicial de teoría). Y enlazando las dos letras había unas franjas, que a modo de peldaños de una escalera, permitían subir desde aquel símbolo del inferior al emblema de lo superior.

–Sin embargo, iba maltrecho aquel vestido: manos violentas lo habían destrozado, arrancando de él cuantos pedazos les fuera posible llevarse entre los dedos.

–La mayestática figura traía en su diestra mano unos libros; su mano izquierda empuñaba un cetro.

–Y cuando vio a mi cabecera las musas de la poesía dictándome las palabras que traducían mi dolor, conmovióse de pronto; y luego, lanzando por sus ojos miradas fulminantes exclamó:

–¿Quién ha dejado acercarse hasta mi enfermo a estas despreciables cortesanas de teatro, que no solamente no pueden traerle el más ligero alivio para sus males, sino que antes bien le propinarán endulzado veneno?

–Sí, con las estériles espinas de las pasiones, ellas ahogan la cosecha fecunda de la razón; son ellas las que adormecen a la humana inteligencia en el mal, en vez de libertarla.

–¡Ah! Si vuestras caricias me arrebataran a un profano, como sucede con frecuencia, el mal sería menos grave, porque en él mi labro no se vería frustrada; pero ¿es que ahora queréis quitarme a este hombre alimentado con las doctrinas de Elea y la Academia?

–Marchad, alejaos más bien de este lugar, Sirenas que fingís dulzura para acarrear la muerte; dejadme a este enfermo, al cual yo cuidaré con mis númenes, hasta devolverle la salud y el bienestar".

–Ante tales increpaciones, las musas que me asistían bajaron los ojos; y, cubiertos los rostros con el rubor de la vergüenza, transpusieron el umbral de mi casa.

–Yo, que con la vista turbada por las lágrimas no podía distinguir quién fuese aquella mujer de tan soberana autoridad, sobrecogido de estupor, fijos los ojos en la tierra, aguardé en silencio lo que ella hiciera.

–Entonces, acercándose más, se sentó al borde de mi lecho; y al contemplar mi rostro apesadumbrado y abatido por el dolor, laméntose en estos versos de la causa que turbaba mi espíritu.

Tomado de: Boecio. *La consolación de la filosofía*, I, Prosa 1ª, 1-14.
Sarpe, Madrid, 1984.

1.2 La felicidad está dentro de nosotros, no fuera

–Entonces respondí: "¡Oh madre de todas las virtudes! Reconozco la verdad de tus palabras y no puedo negar que la carrera de mi prosperidad ha sido rápida en extremo.

–Pero esto precisamente es lo que más agudiza mi tormento; porque en todos los reveses de fortuna el pesar que más me agobia es el haber conocido la dicha".

–Y añadió la Filosofía: "Si el suplicio que te abruma proviene de un error en tus juicios, no puedes culpar de ello al destino. Porque si es capaz de seducirte la vana apa-

riencia de un efímero bienestar, examina ahora conmigo la abundancia y extensión de los bienes en que rebosas.

–Pues por divino privilegio conservas aún intacto lo más preciado entre todo lo que pudo darte la Fortuna. ¿Y te atreverás a increpar a la desgracia disfrutando los mejores de tus bienes?

–Todavía sigue incólume aquel que es la gloria más ilustre del género humano, tu suegro Símaco; y lo que es más, ese hombre, todo ciencia y virtud, indiferente a los ultrajes que soporta, llora por tu infortunada suerte: ¡honor que tú no dudarías en comprar con el sacrificio de tu propia vida!

–Vive también tú esposa, cuya alma es la prudencia misma, cuya honestidad y recato realza la más exquisita delicadeza; que, para decirlo en pocas palabras, es la imagen de su padre. Sí, vive sólo para ti; y aborreciendo el mundo, por ti aprecia únicamente su existencia... No negaré que anubla tu dicha posible el saber que se consume en llanto y dolor por el miedo de perderte.

–¿Qué diré de tus hijos, elevados a la dignidad consular, en los cuales, cuanto lo permite la edad, resplandecen la imagen y los talentos de su abuelo y de su padre?

–Y puesto que el afán de conservar la vida es lo que domina a los mortales, ¿no te he de reputar por hombre feliz, conociendo los bienes que posees y sabiendo que aún retienes lo que se estima más que la misma vida?

–"Enjuga tu llanto, que no te ha abandonado del todo la fortuna, ni es tan pavorosa la tempestad que te envuelve: siguen inconmovibles sólidas áncoras que te reservan el consuelo del día de hoy y la esperanza del mañana".

–"Oh sí –dije–; que no me abandonen es lo único que pido. Pues mientras en esas áncoras me vea afianzado, cualesquiera que sean mis azares me salvaré del naufragio. ¡Pero ya ves cuánto ha rebajado mi dignidad!".

–Continúo la Filosofía: "Algo he conseguido en mi intento de aliviarte, si ya no estás del todo descontento con tu suerte. Mas no puedo tolerar las exigencias de tu irritada sensibilidad cuando con tanta amargura te quejas de que algo falta para tu dicha.

–Porque, ¿quién es tan absolutamente feliz que no pueda oponer la menor objeción sobre las condiciones de su vida? El anhelo ansioso es la suerte de las humanas dichas, que nunca llegan completas, ni son perpetuamente duraderas.

–Aquél nada en la abundancia, pero siente la confusión de su humilde origen; éste, que debe a la nobleza su renombre, encerrado en las estrecheces de un patrimonio mezquino, quisiera más no ser de nadie conocido.

–Unos no carecen de nobleza ni fortuna, pero algunos tienen que lamentar porque viven en celibato; otros habrán hecho un buen partido con su matrimonio, mas no estarán contentos, porque no teniendo hijos, disfrutarán de la fortuna que ellos amontonan quienes no llevan su sangre. Hay quienes, satisfechos por tener descendencia, llorarán abrumados por la mala conducta de los hijos o de las hijas.

–Así, pues, nadie está contento con su suerte; en todos los estados y condiciones hay algo que apetece quien no lo conoce, y que, después de probado causa hastío.

–Además, el hombre, cuanto más feliz, más exigente se muestra; y si no tiene a su alcance todo lo que desea, muy pronto se abate ante los más pequeños reveses, ya que no sabe sufrir: ¡así son de ligeras las contrariedades que impiden a los favorecidos de la Fortuna llegar al colmo de su bien!

–¿Puedes imaginar el gran número de hombres que casi se creerían dioses si pudieran alcanzar siquiera una partecita de los despojos de tu fortuna? Este mismo lugar que tu llamas el destierro, es la patria para los que en él habitan.

–Tan cierto es que las llamadas desgracias de la vida sólo existen en vuestra imaginación; en cambio, es dichosa la suerte del que todo sabe recibirlo con ecuanimidad.

–¿Quién es el hombre tan feliz que no desee mudar de condición, una vez fracasado en su intento?

–¡De cuántas amarguras está salpicada la humana felicidad! Y si bien satisface al que la disfruta, nadie puede impedirle que se aleje cuando a ella le plazca.

–Por aquí comprendéis cuán miserable es la dicha de los hombres, ya que no sacia a los que ansían ni dura en los que moderadamente la gozan.

–¿Por qué, pues, ¡oh mortales!, buscáis fuera la felicidad que está en vosotros?

–El error y la ignorancia os confunden: te mostraré en seguida cuál es el fundamento de la felicidad verdadera. ¿Existe nada más digno aprecio para ti que tú mismo? Nada –me responderás seguramente–. Por tanto, si sabes ser dueño de ti mismo, estarás en posesión de un bien que nunca querrás perder y que la Fortuna jamás te podrá arrebatar.

–Ahora prosigue mi razonamiento y echarás de ver que la dicha no puede estar en los bienes fortuitos que dependen del azar.

–Si la felicidad es el bien supremo del ser racional y si semejante bien nadie puede arrebatarlo, porque entonces ya no sería supremo sino inferior a aquel que no puede perderse, es evidente que la Fortuna, de suyo inestable, no puede hacer suya la felicidad.

–Todavía más: el que engañado se deja seducir por la deleznable felicidad humana, o sabe que es mudable, o no lo sabe: si no lo sabe, ¿qué felicidad puede encontrar con la ceguera de su ignorancia? Y si lo sabe, no puede menos de temer la pérdida de un bien que conoce ser admisible. De donde resultará una continua ansiedad e inquietud que del todo le impedirá ser feliz. Tal vez dirás que si llega a perder esos bienes fugaces ya no pensará más en ellos.

–Si así es, ello constituye una prueba más de la inconsistencia de aquel bien cuya pérdida se puede sufrir con total indiferencia.

–Y como me consta que tú estás persuadido y, por múltiples razones, convencido de la inmortalidad del alma humana, siendo además cosa clara que una dicha fortuita termina con la muerte, resulta indubitable que si la muerte puede arrebatar la felicidad, todo el género humano se hunde en eterno infortunio cuando llega al término de la vida.

Tomado de: Boecio. *Op cit.*, II, Prosa 4ª, 1-28.

1.3 La eternidad de Dios y la libertad del hombre

–"Si como hemos demostrado anteriormente, el conocimiento de las cosas no depende de la naturaleza de ellas sino de la del ser que las conoce, examinemos, cuanto nos sea dable, cómo es la naturaleza divina, para poder conocer también cuál sea su ciencia.

–Que Dios es eterno, lo prueba el consentimiento unánime de todos los pueblos.

–Consideremos qué es la eternidad; así descubriremos también la naturaleza de Dios y el carácter de su ciencia o conocimiento.

–La eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable. Definición que resultará más clara si la estudiamos en vista de las cosas temporáneas.

–Todo ser que vive en el tiempo está de continuo yendo desde lo pasado a lo futuro, siendo incapaz de abarcar de una sola vez toda la duración de su existencia. No ha alcanzado aún el día de mañana, cuando ya ha perdido el día de ayer. En vuestra vida actual sólo vivís el momento presente, rápido y fugaz.

–Así, un ser sujeto a la ley del tiempo, puede no haber tenido principio y no tener fin, como Aristóteles afirma del mundo, pero no por eso reúne las condiciones necesarias para que se le pueda llamar eterno.

–Puesto que siendo su vida ilimitada, no puede abarcar de una vez su duración: no está todavía en el futuro ni tampoco es suyo el pasado.

–Por el contrario, el ser que abarque y posea igualmente en su totalidad la plenitud de una existencia sin límites, de manera que no le falte ni un solo instante del porvenir ni del pasado, con toda razón se podrá llamar eterno. El cual por necesidad y totalmente se posee a sí mismo en el presente, jamás se abandona, y en su presente reúne la infinidad de los momentos del tiempo que fluye.

–Esto nos muestra el error de aquellos que imaginaron que el mundo creado es coeterno con su creador, por haber entendido que Platón enseñara que el mundo no tuvo principio en el tiempo ni jamás tendrá fin.

–Son cosas muy distintas, en efecto, el prolongar indefinidamente una existencia sin límites, atributo, según Platón, propio del mundo, y abarcar en su totalidad la actualidad de una existencia ilimitada, lo que evidentemente corresponde a la divina inteligencia.

–Si juzgamos que Dios es anterior a la creación, esto no se ha entender por razón de tiempo, sino en cuanto que es la consecuencia de la simplicidad de su naturaleza.

–En efecto, el movimiento infinito de las cosas temporáneas imita en algún modo el estado siempre actual y en quietud de una existencia inmóvil al cual no puede llegar aquél ni menos realizarlo. Por ello, de la inmovilidad desciende al movimiento; de la simplicidad del presente va a la infinita cantidad que componen los futuros y pasados. Y aun cuando no posea igualmente en su totalidad la plenitud de su existencia, en alguna manera parece rivalizar con aquel al que no puede alcanzar, porque de una forma u otra deja de existir, asiéndose a la actualidad del momento presente, breve y fugaz, cualquiera que ésta sea. Como esta actualidad se asemeja muy parcialmente al presente eterno, los seres que la tienen creen haber llegado a la posición de la existencia.

–Pero en la imposibilidad de estacionarse, el fluir de los seres ha emprendido del camino sin fin del tiempo, y de este modo, siempre en marcha, prolonga una existencia cuya plenitud no ha podido abarcar estabilizándose.

–Por lo cual, y para dar a las cosas el nombre más apropiado, diremos con Platón que Dios es eterno y el mundo es perpetuo.

–Así, pues, como el juicio abarca el objeto conforme a las leyes de la naturaleza cognoscente, y Dios goza de un eterno presente, su ciencia, elevándose por encima de todo movimiento del tiempo, conserva la simplicidad del estado presente; y abarcando el curso infinito del pasado y del futuro, considera todos los acontecimientos en su conocimiento simplicísimo como si sucedieran en el presente.

–Por lo cual, no se puede pensar que esta presciencia universal sea como la presciencia del futuro de que hablan los mortales, sino que es la verdadera y certísima ciencia de un presente siempre actual.

–Por eso es mejor llamarla providencia y no previdencia o presciencia; puesto que existiendo lejos de los seres, todas las cosas ve delante de sí desde el encumbrado ápice del mundo.

–¿Cómo quieres, pues, que una necesidad coaccione a lo que está iluminado con la luz divina, cuando ni siquiera los hombres imponen tal necesidad a las cosas que ven?

–¿Acaso lo que tú ves en este momento se hace necesario por el hecho de que tú lo veas?".

"No".

–"Pues bien, si me es lícito parangonar lo divino con lo humano, de la misma manera que vosotros veis series de hechos en el presente fugaz que vivís, Dios los contempla todos en el eterno presente de su existir.

–De manera que esta presciencia divina no transforma ni la naturaleza ni las propiedades de las cosas: estando presentes ante Dios, él las contempla como un día serán en el tiempo.

–No confunde sus juicios acerca de los seres; y con una sola mirada de su divina inteligencia discierne lo que debe suceder necesariamente de lo que no está sujeto a necesidad. De manera semejante vosotros, al ver, por ejemplo, que mientras un hombre camina por la tierra a la vez está saliendo el sol, simultáneamente presenciáis dos cosas, pero las distinguís, reconociendo que la una es necesaria y la otra es voluntaria.

–Así, la mirada de Dios al contemplar las cosas no transforma su carácter; y siendo para él presentes, son, sin embargo, futuras con relación al tiempo.

–De donde resulta que no es conjetura sino conocimiento cierto y verdadero el que Dios tiene de que un acontecimiento se haya de producir en el tiempo, sabiendo además que no ha de ocurrir en virtud de necesidad alguna.

–Me dirás acaso: un hecho, cuya realización ve Dios en el futuro no puede menos de suceder, y en estas condiciones ocurrirá por cierta necesidad. He de confesar que hay aquí una verdad innegable, pero sólo está al alcance del que pueda contemplar lo divino.

–Debes advertir, no obstante, que un mismo hecho futuro, referido a la ciencia divina, aparecerá como necesario, pero considerado en su propia naturaleza, será independiente y libre.

–Hay dos clases de cosas necesarias: unas que lo son absolutamente, como el que los hombres sean mortales; otras son condicionalmente necesarias, como el hecho de que uno ande, cuando con certeza se sabe que está andando.

–Porque si se conoce un hecho, éste no puede menos de ser como se conoce; pero esto no implica necesidad absoluta de que el hecho exista.

–En tal caso, la necesidad no viene de la naturaleza del hecho sino de una condición o circunstancia que a él se le agrega; porque ya se comprende que nada hay que obligue a un hombre a caminar cuando lo hace voluntariamente, aunque mientras está caminando, necesariamente se verifica el hecho de que camine.

–Del mismo modo, si la Providencia ve un hecho en el presente, necesariamente se ha de dar tal hecho, aunque por su naturaleza no implique ninguna necesidad.

–Ahora bien, Dios ve simultáneamente presentes los futuros libres; los cuales, por consiguiente, con relación a la mirada divina son necesarios, por ser conocidos por la ciencia de Dios; pero considerados en sí mismos, no pierden el carácter de libres, propio de su naturaleza.

–Es, pues, indudable que todos los futuros previstos por Dios se han de verificar: algunos de ellos poseen el libre albedrío, y aún en el verificarse, su existencias no borra en ellos el carácter de libres, porque antes de producirse podrían no haberse producido.

–Pero dirás: ¿qué importa que no sean necesarios, si de todas maneras se han de producir por el hecho de estar en la presciencia divina, que se parece muchísimo a la necesidad?

–Recuerda solamente lo dicho al exponerse el ejemplo del sol que está saliendo, a la vez que va caminando un hombre: en el momento en que estos hechos se verifican no pueden menos de verificarse; pero el primero, aun antes de existir, llevaba en sí la necesidad de producirse, y el segundo no estaba sujeto a semejante necesidad.

–Del mismo modo las cosas que Dios tiene ante sí presentes, ineludiblemente se producen; pero unas se proceden de la necesidad, y otras, de la libre facultad del agente.

–Con razón, pues, te dije, que los hechos libres, referidos al conocimiento divino, son necesarios; pero considerados en sí mismos, están exentos de toda necesidad: al igual que un conocimiento sensible, considerado por la razón, reviste aspecto universal; pero mirado en sí mismo, no pierde su carácter particular.

–Podrás objetar: si tengo la facultad de cambiar de propósitos, puedo anular la Providencia desde el momento en que me es posible alterar sus previsiones.

–A esto responderé que ciertamente puedes modificar tu resolución; pero como la Providencia en su certidumbre eternamente presente sabe que tú tienes esta facultad, prevé también si tú vas a hacer uso de ella y qué sentido; por lo cual te es imposible esquivar la divina presencia, como tampoco te es posible huir de las miradas

del que te está viendo, si bien es tu libre voluntad la que te dirige en las acciones que ejecutas.

–Entonces –dirás– mi actuación personal puede ir cambiando la ciencia de Dios, que cambiará su conocimiento según quiera yo esto o aquello...".

"De ningún modo".

–"Porque todo hecho futuro va precedido de la mirada divina, que lo trae a la presente actualidad de su conocimiento propio. La presciencia no cambia la manera de conocer, sino que de una sola vez, en un presente eterno, prevé y abarca todos los cambios posibles, sean o no voluntarios.

–Y esta universal actualidad que todo lo abarca y percibe se da en Dios no en virtud del desarrollo de los hechos futuros, sino en virtud de la suma simplicidad, propia de su naturaleza.

–Queda así resuelta la cuestión que antes proponías, a saber, que parecía indigno de Dios el suponer que nuestros actos fueran la causa determinante de la presciencia divina.

–Porque ésta es tan poderosa que abarcándolo todo en un conocimiento presente, por sí misma impone a las cosas su manera de ser, sin que en nada dependa de los hechos futuros.

–Siendo esto así, los mortales conservan íntegro su libre albedrío; es decir, la voluntad está exenta de toda necesidad, y por lo tanto, no hay ninguna injusticia en las leyes que determinan los premios o los castigos.

–No sólo eso: Dios, que está por encima de todos los demás seres, contempla nuestros actos; y con su presencia y su mirada eternamente presente conoce la cualidad de cada uno, recompensando a los buenos y castigando a los malos.

–Por lo tanto, no es vana la esperanza que el hombre pone en Dios, ni son inútiles sus oraciones: las cuales, si brotan de un corazón recto, no pueden menos de ser eficaces.

–Apartaos, pues, de los vicios; practicad la virtud; elevad vuestros corazones en alas de la más firme esperanza; que suban al cielo vuestras humildes oraciones.

–Si no queréis engañaros a vosotros mismos, tened la probidad y honradez como ley suprema, ya que en todo cuanto hacéis estáis bajo la mirada de un juez que todo lo ve".

Tomado de: BOECIO. *Op. cit.*, V, Prosa 6ª, 1-48.

ESCOTO ERIÚGENA

2. LA DIVISIÓN CUATRIPARTITA DE LA NATURALEZA

Influenciado fuertemente por el neoplatonismo cristiano del Pseudo-Dionisio Areopagita, Escoto propone una subdivisión jerárquica de la naturaleza en cuatro partes:

1) Dios (*naturaleza no creada que crea*);
2) Logos (*naturaleza creada que crea*);
3) *mundo* (*naturaleza creada que no crea*);
4) Dios *como término último* (*naturaleza no creada que no crea*).

MAESTRO: Frecuentemente, al reflexionar y al investigar con la máxima diligencia que la primera y suprema división entre aquello que es y aquello que no es resulta apropiada para todas las cosas que pueden ser percibidas por el espíritu o superan su esfuerzo, se me aparece como apropiado término general para todo ello el que es griego se pronuncia *physis* y en latín *natura*. O quizás a ti te parece otra cosa.

ALUMNO: Estoy enteramente de acuerdo. En cuanto reflexiono, advierto que es así.

M: Como decíamos, pues, naturaleza es el nombre general apropiado para todo lo que es y todo lo que no es.

A: En efecto. Absolutamente nada puede aparecer a nuestras reflexiones que sea ajeno a tal término.

M: Puesto que estamos de acuerdo en que éste es el término genérico, quisiera que razonaras su división en especies de acuerdo con las diferencias, o, si lo prefieres, intentaré dar la división y será responsabilidad tuya juzgar su rectitud.

A: Te ruego que empieces tú. Me impacienta el deseo de oír de ti unas reflexiones verdaderas sobre el tema.

M: A mi parecer, cuatro diferencias permiten la división de la naturaleza en cuatro especies. De ella la primera es la que crea y no es creada, la segunda es aquella que es creada y crea, la tercera que es creada y que no crea, la cuarta aquella que ni crea ni es creada. Las cuatro se oponen entre sí en parejas: la tercera se opone a la primera y la cuarta a la segunda. Pero la cuarta se sitúa entre lo imposible, cuyo ser es no poder ser. ¿Juzgas recta o no tal división?

A: Ciertamente correcta. Pero desearía una repetición para que brille con claridad la oposición de las formas que has mencionado.

M: Si no me equivoco, ves la oposición de la tercera especie a la primera, puesto que la primera crea y no es creada, a lo que se opone por contrariedad la que es creada y no crea. Y también, supuesto que la segunda es creada y crea, la contradice totalmente la cuarta, que ni crea ni es creada.

A: Claramente lo veo, pero me sorprende mucho la cuarta especie que has añadido. De las otras tres no me atrevería a dudar, ya que pienso que la primera debe entenderse como la causa de todo aquello que es y de todo aquello que no es, la segunda como las causas primordiales y la tercera como aquellas cosas que son conocidas cuando se generan tanto en unos tiempos como en unos lugares. Me parece que es necesario, por lo tanto, discutir con mayor detalle cada una de ellas.

M: Haz juzgado rectamente y dejo a tu arbitrio en qué orden debe desarrollarse el raciocinio, es decir, sobre cuál de las especies de la naturaleza ha de versar primero la discusión.

A: Me aparece como cosa adquirida que de la primera, antes que de las restantes, debe exponerse lo que hubiere proporcionado la luz de las mentes.

M: Así se haga. Pero estimo que primero se debe hablar brevemente de aquella que denominamos la suprema y principal entre todas, la división entre lo que es y no es.

A: Es justo y prudente. Creo que, en efecto, no sería conveniente iniciar la reflexión desde otro punto de partida, dado que no sólo es la diferencia entre todas, sino que aparenta ser, y es, la más oscura entre ellas.

M: Esta diferencia discriminadora, la más radical entre todas, demanda cinco modos de interpretación.

El primero parece ser aquel, al que induce la razón, de afirmar verdadera y razonablemente que todo cuanto cae bajo la percepción del sentido corporal o de la inteligencia es. Pero lo que por la excelencia de su naturaleza escapa no sólo a todo sentido, sino también a todo intelecto y razón, justamente se opina que no es; y se señala solamente de Dios y de las razones y esencias de todas las cosas por Él creadas. Y no sin fundamento, ya que, como dice Dionisio Areopagita, sólo quien verdaderamente es, el mismo es propiamente esencia de todas las cosas: "Pues ser de todas las cosas –dice– es la divinidad, más allá del ser". También Gregorio el Teólogo confirma con muchos argumentos que de ninguna manera un intelecto o razón puede comprender qué es una substancia o esencia, tanto de criatura visible como invisible. En efecto, así como ningún intelecto comprende a Dios en sí mismo más allá de toda cria-

tura, así también es incomprensible en lo más secreto de las criaturas, hechas por Él y en Él existentes. En toda criatura, lo que el sentido corporal percibe o lo que considera el intelecto no es sino un cierto accidente. Como ya se dijo, la esencia de cada una de ellas es por sí misma incomprensible; de ésta se conoce que es, pero no qué es, gracias a la cualidad, a la cantidad, o a la forma, o a la materia, o alguna diferencia, o al lugar, o al tiempo. He aquí, pues, el primer modo de división de lo que se dice ser y no ser, ya que juzgo que de ninguna manera puede aceptarse aquel modo aparente que se basa en la privación tanto de las substancias como de los accidentes. No se me alcanza de qué manera pueda ser útil para las divisiones de las cosas aquello que enteramente no es, ni puede ser, ni supera al intelecto por la eminencia de su existir, a pesar de que quizás alguien diga que las cosas, de las que son ausencias y privaciones, no son absolutamente nada, sino que, por una admirable fuerza natural, de alguna manera son porque existen aquellas cosas en las que radica propiamente la privación, la ausencia o la oposición.

El segundo modo de ser y no ser se resuelve en las órdenes y en las diferencias de las naturalezas creadas que, a partir del poder intelectual excelsísimo y constituido muy cercano a Dios, desciende hasta el límite de la criatura intelectual e irracional; esto es, y para expresarnos llanamente, desde el más sublime ángel hasta la parte más extrema del alma racional e irracional (me refiero a la vida nutritiva y aumentativa, que es la última parte del alma general, ya que nutre y aumenta el cuerpo). Por un admirable modo de entender, aquí puede decirse que es y no es cada uno de lo órdenes, incluido el último inferior, el cuerpo, en el que concluye toda división. En efecto, la afirmación de lo inferior es la negación de lo superior, y del mismo modo la negación de lo inferior es afirmación de lo superior. Igualmente, la afirmación de lo superior es la negación de lo inferior, pero la negación de lo superior es la afirmación de lo inferior. La afirmación de "hombre" es la negación de "ángel", pero la negación de hombre es la afirmación de "ángel", y viceversa. Si "hombre" quiere decir "animal racional mortal risible", con toda certeza el "ángel" no es animal racional ni mortal ni risible. Y si "ángel" es esencial movimiento intelectual acerca de Dios y de las causas de las cosas, en verdad el hombre no es esencial movimiento intelectual acerca de Dios y de las causas de las cosas. Y la regla es la misma para todas las esencias celestiales, hasta el momento que se alcanza el orden supremo: en efecto, hacia arriba con Él se concluye la negación suprema, puesto que su negación no confirma creatura alguna superior a Él. Tres son los órdenes que se denominan *omotages* (de igual rango); al primero pertenecen los querubines, serafines y tronos; al segundo, virtudes, potestades y dominaciones; al tercero, principados, arcángeles y ángeles. Hacia abajo, el último –el de los cuerpos– tan sólo afirma o niega al que le es superior, ya que no tiene un inferior que rechace o constituya, y, si es precedido por todos los superiores, a ningún inferior precede. También por este motivo, todo orden de la creatura racional e intelectual se dice ser y no ser: es en cuan-

to por los superiores o por sí mismo es conocido; en cambio, no es en cuanto que no permite que le comprendan sus inferiores.

No impropiamente, el tercer modo atañe a aquellas cosas por las que se alcanza la plenitud visible de este mundo y a sus causas precedentes, en las secretísimas profundidades de la naturaleza. Aquello que se alcanza a conocer de estas mismas causas por la generación en la materia y la forma, en tiempos y lugares, es humana costumbre decir que es. Pero aquello que permanece en las profundidades de la naturaleza y no aparece todavía en forma o materia, lugar o tiempo, y los restantes accidentes, por la misma consuetud aludida, se dice que no es.

Los ejemplos de este modo amplísima y máximamente se ofrecen en la naturaleza humana. Efectivamente, Dios constituyó a todos los hombres simultáneamente en aquel primero y único que hizo a su imagen, pero no lo situó al mismo tiempo en este mundo visible, sino que a la naturaleza –que Él piensa simultáneamente– la conduce a esencia visible en tiempos y lugares determinados según una sucesión que Él mismo conoce. Los que ya aparecen o aparecieron en el mundo visiblemente se dice que son; pero quienes aún se ocultan, pese a ser del futuro, se dice que no son.

Ésta es la diferencia entre el primer y el tercer (modo): el primero afecta en general a todo aquello que fue hecho en sus causas y en sus efectos simultánea y singularmente; el segundo, más específicamente, se refiere a aquellas cosas que todavía están escondidas en sus causas en parte, y en parte ya están manifiestas en su efectos, cuyo urdido constituye propiamente este mundo. A este modo pertenece la reflexión sobre la virtualidad de las semillas, durante el tiempo en que se mantiene silenciosa en lo secreto de la naturaleza porque todavía no aparece, se dice que no es; pero cuando se manifiesta en los animales y flores y frutos de árboles o hierbas que nacen y crecen, se dice que son.

El cuarto modo, según los filósofos no improbablemente, afirma que tan sólo aquellas cosas que se comprenden únicamente por el intelecto, verdaderamente son; sin embargo, aquellas generadas que varían, se reúnen o separan por la distensión o contracción de la materia, por los intervalos de los lugares o el movimiento de los tiempos, se dice que verdaderamente no son, como se da con todos los cuerpos que pueden nacer y corromperse.

El quinto modo tiene aplicación únicamente a la naturaleza humana. Ésta abandonó, pecando, la dignidad de imagen divina en la que había sido substanciada; merecidamente perdió su ser, y en consecuencia se dice que no es. Pero cuando, restaurada por la gracia del unigénito Hijo de Dios, es conducida de nuevo al prístino estado de la substancia en la que fue creada según la imagen de Dios, comienza a ser y empieza a vivir en aquel que fue creado según la imagen de Dios. Parece que hay que atribuir a este modo lo que afirma el Apóstol: "Y llama a las cosas que no son como las que

son". Esto es, a quienes se perdieron en el primer hombre y cayeron en una cierta no subsistencia, por la fe en su Hijo, Dios Padre los llama para que sean como aquellos que ya renacieron en Cristo. Aunque también puede aplicarse a aquellos a quienes Dios llama cada día de las secretas profundidades de la naturaleza en las que se estima que no son, para que se manifieste visiblemente en la forma, la materia, etc., en las que pueden presentarse las cosas ocultas.

Pese a que una razón más escrutadora pudiera descubrir otros modos más allá de éstos, de momento creo que ya se ha hablado suficiente del tema, si tú no opinas lo contrario.

Tomado de: ESCOTO ERIÚGENA, Juan. *División de la naturaleza*, 441A– 446A. Folio, Barcelona, 2001.

Duodécima parte

LA ESCOLÁSTICA EN LOS SIGLOS XI Y XII

La consolidación de las relaciones entre razón y fe

No intento, Señor, profundizar en tus misterios
porque mi inteligencia no es adecuada,
pero deseo comprender un poco tu verdad,
que mi corazón ya cree y ama.
No intento comprenderte para creer,
sino que creo para poder comprender.

ANSELMO DE AOSTA

Capítulo XXVI

ANSELMO DE AOSTA

√ Anselmo nació en Aosta en el año 1033 de familia noble. Entró en el monasterio benedictino de Santa María de Bec en Normandía, en donde fue prior y luego abad en el año 1078. Pasó sus últimos años en Canterbury, en donde murió en el año 1109.

Vida de Anselmo de Aosta → § 1

√ A Anselmo de Aosta le interesa sobre todo el problema de Dios, y distingue a propósito del mismo el aspecto de la existencia del de la naturaleza. En el *Monologion*, Anselmo formula cuatro pruebas de la existencia de Dios, llamadas *a posteriori* porque parten de la naturaleza de las cosas:

Las cuatro pruebas a posteriori *de la existencia de Dios* → § 2-3

1) la primera parte de la existencia de las cosas buenas para llegar a la Bondad absoluta;
2) la segunda parte de la variedad de las grandezas para llegar a la suma grandeza de la que participan todas las demás;
3) la tercera se basa en el concepto de causa: todo lo que existe, existe en virtud de algo; es necesario, pues, admitir un Ser supremo en virtud del cual existen todas las cosas;
4) la cuarta se basa en los grados de perfección que reenvían a una perfección suma.

Estas pruebas suponen una concepción realista de los universales, que hace corresponder a los conceptos de las realidades existentes ideas universales y arquetípicas que están en la mente de Dios y son usadas como modelos de la creación.

√ En el *Proslogion* Anselmo introduce una prueba ulterior de la existencia de Dios *a priori* (es decir, que no depende de la naturaleza de las cosas) conocida como "argumento onto-

El *argumento ontológico* (a priori) → § 4-5

lógico". Dios es la realidad más allá de la que no puede pensarse nada más grande. Supuesto esto, cuando se desea negar la existencia de Dios, entendido en la acepción definida, se cae en una autocontradicción, en cuanto se quiere admitir la existencia mental de Dios (porque de otro modo no se lo pensaría y por lo tanto ni se lo negaría) pero no su existencia real. Pero entonces, de este modo se priva a Dios de la perfección de la existencia y esto contradice la noción misma de Dios en quien se piensa, es decir, "el ser más allá del cual nada puede pensarse más grande" (en síntesis: el Dios pensado es inferior al Dios existente).

Este argumento –que se llama igualmente *a simultaneo* en cuanto pasa directamente de la idea a la existencia– tuvo naturalmente muchas críticas (por ejemplo, las de su discípulo Gaunilón, santo Tomás y en la época moderna, Kant) pero igualmente confirmaciones significativas, por ejemplo san Buenaventura, Duns Scoto, Descartes, Leibniz).

Verdad y libertad → § 6

√ El conocimiento humano se fundamenta sobre el concepto y el concepto es más o menos verdadero de acuerdo con su mayor o menor adecuación con las cosas. El pensamiento recto es, pues, aquel que expresa la realidad como es. Para Anselmo existe también una rectitud de la voluntad y de la libertad; la libertad es la capacidad de actuar de acuerdo con el bien y no la posibilidad de pecar, porque de otro modo Dios no sería libre.

Libertad humana y omnisciencia divina → § 6

√ ¿Pero cómo se concilian libertad humana y omnipotencia/omnisciencia divina? Se concilian admitiendo que Dios prevé las cosas de acuerdo con el modo (necesidad, posibilidad, libertad) en el que acontecerán y esto es posible por el hecho de que la previsión divina tiene lugar en la eternidad, mientras que la realización tiene lugar en el tiempo.

√ Considerada en conjunto, la reflexión de Anselmo se realiza dentro de la relación de razón y fe, y prefija esclarecer con la razón lo que se posee por la fe: en síntesis, la razón se mueve a lo largo del trazado de la fe para explicitar la verdad de la misma. Se comprende entonces el sentido de su célebre afirmación *credo ut intelligam*; en ella está implícito un empleo confirmador de la fe frente a la razón, en donde la fe es vista como la garantía de la verdad de la razón.

"Credo ut intelligam" → § 7

1. Vida y obras de Anselmo

Escoto Eriúgena es el pensador de mayor importancia del s. IX, Anselmo de Aosta lo es del s. XI.

Entre los s. IX y X el carácter fluido de las condiciones políticas y de las estructuras económico-sociales, explican, en cierta medida, el estancamiento de la cultura y su fragmentación extrema. En el s. XI, en cambio, se tiene un reflorecimiento de vida en diversos niveles.

La Iglesia, enfeudada antes en el Imperio, se sacude y da vida a una radical reforma de las instituciones, a mediados del siglo. La lucha contra las investiduras que es una lucha contra el Imperio, y las cruzadas, son dos expresiones elocuentes de este despertar, que toma el arranque en la abadía de Cluny y de la antigua orden benedictina, al que se unen nuevas órdenes, como la de los cistercienses y de los cartujos.

Ahora bien, el hijo más ilustre de la familia benedictina, que captó más que cualquier otro la necesidad de vivir y presentar la fe en un contexto de vida nuevo y más articulado fue Anselmo de Aosta, con quien surge la teología centrada en el instrumento de la razón, al punto que es llamado "el primer auténtico escolástico".

Nacido en Aosta, en el año 1033, de familia noble, dejó la casa paterna con ocasión de la muerte prematura de la madre y peregrinó en Francia por varios monasterios. Finalmente entró en el monasterio benedictino de Bec, en Normandia, en donde transcurrió sus mejores y más fecundos años, primero como simple monje, luego como prior.

En este período, entre los años 1076 y 1077, escribió las obras más famosas: el *Monologion* (es decir, el "Soliloquio"), y el *Proslogion* (o sea, "Coloquio").

Luego de la elección como abad (1078), escribió *De grammatico* (El gramático); el *De veritate* (La verdad), el *De libertate arbitrii* (El libre albedrío), el *De casu diaboli* (La caída del diablo), y el *Liber de fide Trinitatis* y el *De incarnatione Verbi*.

Nombrado luego arzobispo de Canterbury en Inglaterra, estuvo largo tiempo comprometido a fondo contra Guillermo II el Rojo y su sucesor Enrique por el asunto de las investiduras eclesiásticas. Aquí comenzó la redacción del *Cur Deus homo* (Por qué Dios se hizo hombre) que terminó en Italia, en donde permaneció, exiliado por Guillermo, de 1097 al 1100.

En este período, inspirandose en el concilio de Bari de 1098, en el que había participado, escribió *De processione Spiritus Sancti*. Los últimos años los pasó en Canterbury en donde escribió *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum liberio arbitrio* (El acuerdo de la presciencia y la predestinación y gracia de Dios, con la libertad humana).

Murió el 21 de abril de 1109 en un período en que intentó meditar sobre el origen del alma.

2. Centralidad del problema de Dios en Anselmo

Todo el pensamiento de Anselmo está dominado por la idea de Dios. *Éste es el problema que sostiene y unifica sus investigaciones.*

A este propósito, he aquí una primera distinción: una cosa es hablar de la *existencia* de Dios y otra es hablar de su *naturaleza*. Son dos posiciones distintas: una cosa es preguntarse si algo existe, otra cosa es preguntarse qué es.

Esta distinción es clara en el *Monologion* en el que formula las pruebas a posteriori (de los efectos a la causa) de Dios, mientras que es omitida en el *Proslogion* en el que formula el argumento ontológico. En efecto, Anselmo demuestra la existencia de Dios tanto a posteriori como a priori.

3. Las pruebas a posteriori de la existencia de Dios

Las pruebas por las que Anselmo muestra cómo se llega a Dios partiendo del mundo, son cuatro:

La *primera* es tomada de la consideración de que cada uno tiende a adueñarse de las cosas que considera buenas. Pero los bienes son múltiples. ¿Su principio será múltiple o único? La bondad en virtud de la cual las cosas son buenas puede ser una sola. Si, pues, las cosas son buenas, existe la Bondad absoluta.

La *segunda* está tomada de la idea de grandeza no espacial sino cualitativa. La variedad de tal grandeza, verificada por nosotros, exige la grandeza suma, de la que todas las otras son una participación gradual.

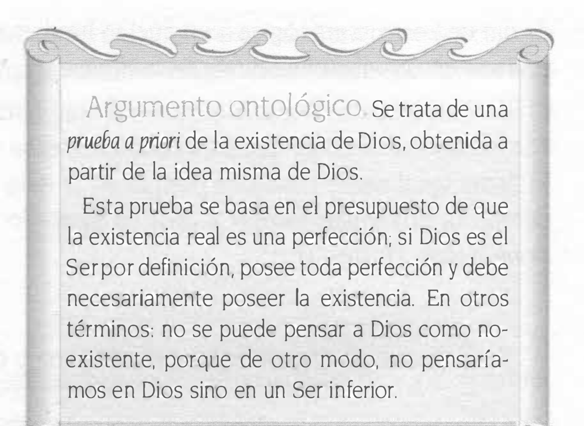
La *tercera* está tomada no de un aspecto particular de la realidad (bondad, grandeza), sino del ser *tout-court*. Ésta es la formulación de Anselmo: "Todo lo que es, existe o en virtud de algo o de nada. Pero nada existe en virtud de la nada, es decir, de la nada no viene nada. Luego o se admite la existencia de ser en virtud del cual las cosas existen o no existe nada. Pero algo existe, luego el ser supremo existe".


San Anselmo (1033-1109) es uno de los vértices del pensamiento medieval.

La *cuarta* está tomada de la verificación de los diversos grados de perfección y se apoya en la jerarquía de los seres y requiere que se dé una perfección primera, absoluta.

Sin embargo, al final de este trabajo, Anselmo se dio cuenta de que las cuatro pruebas del *Monologion*, elaboradas en forma un tanto compleja y tortuosa, podían poner a dura prueba la mente de los lecto-

res. Por consiguiente, buscó otra vía que permitiera a la mente abrazar *a priori* la afirmación de la existencia de Dios, casi como a la vívida luz de un relámpago. Anselmo era un teólogo que no pensaba por el gusto de pensar: tenía el vivo sentimiento de la responsabilidad y del deber de difundir la verdad, la verdad de Dios. De ahí la necesidad de un argumento simple, persuasivo, autosuficiente, que genere la inmediata e invencible convicción de la existencia de Dios. Tal argumento lo expuso en el *Proslogion*.


Argumento ontológico. Se trata de una *prueba a priori* de la existencia de Dios, obtenida a partir de la idea misma de Dios.

Esta prueba se basa en el presupuesto de que la existencia real es una perfección; si Dios es el Ser por definición, posee toda perfección y debe necesariamente poseer la existencia. En otros términos: no se puede pensar a Dios como no-existente, porque de otro modo, no pensaríamos en Dios sino en un Ser inferior.

4. La prueba a priori de la existencia de Dios o "argumento ontológico"

Estos son los términos esenciales con los que puede resumirse el célebre "argumento ontológico": Dios es "aquello que más allá de él no puede pensarse algo más grande" (*id quo maius cogitari nequit*). Esto lo piensan tanto el ateo como el insensato del que habla el *Salmo*, quien dice en su corazón: "Dios no existe". Él sabe que para negar a Dios, está pensando en un ser del que no puede pensarse nada más grande. Si, pues, el ateo piensa a Dios, Dios está en su entendimiento, pues, de otro modo, no pensaría ni negaría su existencia. Pero cuando niega que Dios existe, el ateo quiere decir que Dios no existe fuera de su entendimiento, es decir, en la realidad.

Y ahí está la contradicción: Si él piensa que Dios es el ser del que no puede pensarse nada más grande, y al mismo tiempo niega que existe fuera del pensamiento, es inducido a pensar que es posible algo más grande que Dios, que además de que exista en el pensamiento, exista en la realidad. Lo cual es contradictorio, porque afirma y niega que Dios es el ser fuera del cuál no hay nada más grande.

En otros términos: Si Dios es el ser fuera del cual no hay nada más grande, no es posible considerarlo existente en el pensamiento pero no en la realidad, porque en este caso no sería el más grande. San Anselmo estaba persuadido de que los hombres advierten fuertemente el sentimiento de Dios: de él estaba llena la sociedad y era el alimento secreto de la vida y de las reformas eclesiásticas en acto. Lo que él hizo consistió en el intento

de dar una estructura lógica a un núcleo fundamental del "hecho religioso" y pensó poder traducir en conclusiones de razón la difusa aceptación de la fe cristiana.

Este argumento, al que ni siquiera el ateo habría podido resistir, se llama *ontológico* porque de la idea de Dios, que está en la mente, se deduce su *existencia* fuera de la mente; se lo llama igualmente *simultáneo* porque en la idea de Dios se encuentra incluida al mismo tiempo la existencia. Pensar a Dios es pensarlo realmente existente y simultáneamente *unum et idem*. [Textos 1]

5. Críticas al argumento ontológico y consensos con el mismo

El argumento de Anselmo ha encontrado críticas y consensos. El primero en poner en duda la validez fue su discípulo el monje Gaunilón, quien escribió el *Liber pro insipiente* en el que observa que es muy difícil tener un conocimiento sustancial a propósito del término "Dios", es decir, que vaya más allá del puro significado verbal. Por otra parte, Gaunilón hace presente que no es suficiente tener una idea para que pueda afirmarse su realidad objetiva. Si esto se diera, entonces bastaría con pensar una cosa, por ejemplo una isla llena de delicias y por ende la más perfecta, para ser autorizado a admitir la existencia. Gaunilón, pues, refutó la licitud del paso del mundo *ideal* al *real*. Anselmo replicó con el *Liber apologeticus*, haciendo ver que el ejemplo de la isla perfecta no viene al caso porque *no* representa el ser fuera del cual no puede pensarse nada más grande, solo para el cual vale este argumento. La isla puede ser la más grande pero solo en relación con otras islas (y por lo mismo está dotada de una grandeza *relativa*) y no la realidad más grande en absoluto, como en el caso de Dios.

Santo Tomás retomará la objeción de Gaunilón, profundizándola. Leamos en la *Suma contra los Gentiles* lo que es el núcleo de su objeción: "Aun entre los que admiten la existencia de Dios no a todos le es conocido que él sea 'aquel fuera del cual no se pueda pensar nada más grande'. Pero aún concedido esto, no sucedería que deba existir de hecho en la naturaleza, porque para esto sería necesario que tanto la cosa como su concepto (*ratio*) sean admitidos del mismo modo. Por eso, cuando se concibe lo que está encerrado en el nombre de Dios, no se sigue que él existe, sino en el entendimiento. La existencia real, al contrario, se demuestra perfectamente por medio de los efectos, es decir, a posteriori".

A diferencia de santo Tomás, Buenaventura y Duns Scoto compartieron el argumento de san Anselmo. En la filosofía moderna, Descartes y Leibniz, aunque con alguna variante de importancia, acogieron el argumento. Leibniz lo reformuló más o menos así: "El Ser necesario, si es posible, existe; es posible, luego existe".

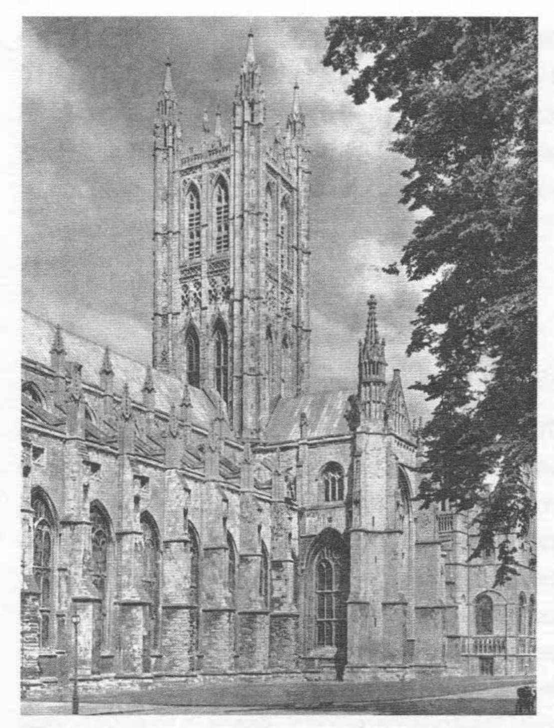
Kant, en cambio, lo rechazó decididamente en nombre de la distinción radical que debe ser admitida como subsistente entre la *existencia pensada* y la *existencia real*. Sin embargo, ni la fuerza crítica de Kant fue suficiente para sepultar el argumento ontológico. Él ha sido y es una preocupación continua no solo de teólogos y filósofos sino hoy también de lógicos y filósofos del lenguaje. [Textos 2-3]

6. Dios y el hombre

El binomio sobre el que se basan las reflexiones de Anselmo es este: Dios y el hombre.

Aludiendo a algunos temas relacionados con estos, nos parece interesante referirnos a la relación entre conocimiento y palabra. Distinguida la palabra como signo físico o externo a nosotros de la realidad puramente pensada y por lo tanto dentro de nosotros, y finalmente como expresión interior, es decir, como intelección de la realidad por nuestro entendimiento, san Anselmo se detiene en esta última, cuya verdad o falsedad predica originalmente. Esta palabra mental o concepto es más o menos verdadero según sea su mayor o menor grado de semejanza con la cosa. El conocimiento humano es medido por las cosas. A diferencia de la palabra humana, la palabra divina, en cambio, es medida de las cosas porque es su modelo. De ahí las consideraciones sobre la verdad humana como rectitud, capacidad de decir cómo están las cosas: *significat esse quod est*, escribe Anselmo en *De veritate*.

Además de predicarse de la voluntad, la rectitud se predica también del entendimiento: en este caso es *verdad*, en el primero es *justicia y bien*. Incluso la misma libertad, connotación esencial de la voluntad, es definida como rectitud o capacidad de hacer el bien. En efecto, la libertad no consiste –como muchos pensaban– en "poder pecar", pues en este caso ni Dios ni los ángeles serían libres. La libertad es la capacidad de actuar rectamente y se identifica con la voluntad del bien y por lo tanto con la buena voluntad. Somos libres con el propósito de conservar "la rectitud de la voluntad por amor de la rectitud misma". Se trata, pues, de una rectitud que debe ser amada y perseguida por sí misma, no por otros fines. Ella es el bien mayor, sin el cual no es posible alcanzar los otros valores. Rectitud de la voluntad y rectitud del entendimiento, o también justicia y verdad, se encuentran y se confunden. Ciertamente la voluntad puede pervertirse, puede perder la rectitud, haciéndose esclava de los vicios. Pero también en este caso, la voluntad conserva su libertad, es decir, el instinto de rectitud, en el que consiste la libertad, y que mediante la gracia de Dios y por tanto con su ayuda, consiente en liberarse del pecado y retomar el camino del bien.



Escorzo de la catedral de Canterbury, una de las mayores expresiones arquitectónicas del gótico inglés. Después de haber sido abad del monasterio de Bec en Normandía (1078), Anselmo fue nombrado arzobispo de Canterbury (1093).

Pero ¿cómo se avienen *libertad humana y presciencia divina*, predestinación y libertad, gracia y mérito? ¿Cómo es posible hablar de libertad y responsabilidad humanas en el contexto de un Dios omnipotente, omnisciente y que predestina? Estos son algunos de los temas del ensayo *De Concordia*. Anselmo enuclea la respuesta a estos interrogantes, así: "Si un evento futuro se cumple, Dios que prevé cada acontecimiento, debe también prever éste. Pero lo que Dios prevé sucederá necesariamente como Dios lo prevé. Es necesario, pues, que algo sea sin necesidad".

Esta respuesta, aparentemente formal; se enriquece de otros elementos cuando Anselmo precisa que la previsión de la necesidad de la verificación de un acontecimiento futuro libre es posible porque tal previsión divina se realiza en la eternidad donde no hay cambio, mientras que el acontecimiento libre se realiza en el tiempo. Son dos planos distintos, el de la eternidad y el del tiempo.

En lo concerniente a nuestra responsabilidad y los méritos que acumulamos con nuestra vida y nuestra conducta, Anselmo recuerda lo que ha aclarado en otros lugares con mayor amplitud, es decir, que la libertad se identifica con la voluntad y por lo tanto coincide con la rectitud. Ahora bien, Dios no puede quitar o conceder tal libertad o eliminar la libertad sin suprimir de ese modo la voluntad misma. Si esto aconteciera, Dios faltaría a la razón por la que creó al hombre libre y por lo mismo responsable de sus acciones, en lo que, en último análisis, consiste su superioridad respecto de las otras criaturas y estaría por lo tanto en contradicción consigo mismo.

Afirmar esto no significa que el hombre sea autosuficiente y que no tenga entonces necesidad de la ayuda de Dios para alcanzar su meta final. Ésta es siempre un *don*. Sin embargo, la fidelidad a este don y a sus implicaciones depende directa y exclusivamente de nuestra libertad de adhesión. De ahí la necesidad del acuerdo y no del contraste entre gracia de Dios y libertad nuestra.

7. La razón al interior del trazado de la fe

En el prólogo del *Proslogion*, Anselmo invoca a Dios con estas palabras emblemáticas: "No intento, Señor, profundizar en tus misterios porque mi inteligencia no es adecuada, sino que deseo entender un poco tu verdad que mi corazón ya cree y ama. No busco comprender para creer sino que creo para poder comprenderte".

Éste, en efecto, fue el programa de Anselmo: *aclarar con la razón lo que se posee por la fe* que, por otra parte, era la petición que le habían hecho los monjes: que lo que es revelado *no fuera solamente impuesto con la autoridad de la* Escritura, *sino que resplandeciera también con la luminosidad del razonamiento*. Fruto de esta exigencia son las pruebas de la existencia de Dios, el intento de entender por qué el Verbo de Dios se encarnó, por qué Dios es Uno y Trino y cómo son posibles predestinación y libertad humana. Anselmo tiene una *gran confianza en la razón humana*, que es, según su parecer, capaz de lanzar luz a los misterios de la fe cristiana, de demostrar su coherencia, conveniencia y necesidad.

Se trata, pues, de la fe que busca la inteligencia (*fides quaerens intellectum*) y por lo tanto de una continua y sutil meditación racional sobre las razones de la fe. Sea que Anselmo ponga entre paréntesis las verdades que acepta por fe para alcanzarlas con la razón, sea que reflexione sobre las verdades de fe, en uno y otro caso *la razón se mueve constantemente a lo largo del trazado de la fe*, para la explicitación de sus verdades. Estos son el programa y el ámbito en los que madura la *razón* anselmiana. En este contexto se comprenden las dos afirmaciones que han llegado a ser famosísimas *fides quaerens intellectum* (que expresa justamente la necesidad de que la fe busque sus confirmaciones en el ámbito de la razón) y *credo ut intelligam* (que afirma la prioridad de la fe respecto de la razón) la fe se ilumina con la inteligencia.

Las verdades de fe se presuponen (*fides quae creditur*) en su contenido, pues no son fruto de la indagación racional, sino que se le ofrecen a ésta por la fe misma, que permanece por lo tanto como el punto de partida, una especie de pilastra irrenunciable de toda la construcción racional. La razón sirve para articular las verdades de fe o para iluminarlas mediante adecuadas argumentaciones dialécticas. Del conjunto resulta un perfecto acuerdo entre fe y razón, con la condición de que esta última se emplee de acuerdo con reglas precisas y un método coherente y parta de un presupuesto indudable.

Pero ¿justamente cuál es tal presupuesto fundamental en el que debe apoyarse el edificio de la razón?

8. Características del "realismo" de Anselmo

La primera característica que condiciona todas las demás, está representada por la unidad y la perfecta correspondencia entre lenguaje, pensamiento y realidad o mutuo reclamo entre lógica y mundo o entre *res* y *voces*. A los conceptos corresponde la realidad y el reenvío de los primeros a la segunda es el fruto de un movimiento objetivo. Anselmo es el defensor de una *concepción realista de los universales* (asunto del que se hablará en el próximo capítulo). A los conceptos de bondad, sabiduría, ser, naturaleza, corresponde una realidad ontológico-teológica, de la que depende toda la actividad cognoscitiva del entendimiento, relativa a las cosas que participan justamente de esa bondad, de ese ser, de esa naturaleza. Las cosas buenas, grandes, existentes, etc., no serían concebibles si no presupusieran la bondad, el ser, etc., que son ideas universales y arquetípicas, puestas en la mente divina, que sirvieron de ejemplar para la creación.

A este realismo de corte platónico, es necesario añadir el realismo teológico que justifica la investigación racional relativa a los misterios de la fe cristiana. Es decir, la posesión por la fe de las verdades reveladas hace ciertamente que la razón adhiera constantemente a su contenido y que su investigación siga el movimiento lógico abierto por la fe para explicitar su contenido e iluminar sus relaciones.

Precisamente porque la fe es la que auxilia el movimiento lógico de la razón y de sus conceptos y no la experiencia pura y simple, comprendemos la fuerza disolvente de la objeción del monje Gaunilón, quien hacía notar –y luego de él santo Tomás– que cuando pronunciamos el nombre "Dios" no siempre vamos más allá del sonido físico de la palabra, sobre todo si se es ateo o incrédulo. Por eso no es posible sostener que del concepto de Dios pueda deducirse su existencia. En el fondo y brevemente, Gaunilón discutía la concepción realista de los conceptos de Anselmo y obligaba a su maestro a salir al descubierto, es decir, a reconocer que ponía como fundamento la fe. Por lo tanto, Anselmo se dirigiría a quienes poseían por la fe las verdades que él intentaba demostrar por la razón y no al *tonto* del que habla la Biblia o al ateo.

Universales. El término "universal" viene de la expresión ***unum in diversis***: indica pues lo que unifica la diversidad, es decir, las propiedades comunes de una multiplicidad de individuos.

En la tradición platónica los universales son las Ideas, el ser en el más alto grado, es decir, las esencias trascendentes de las que participan las realidades concretas.

En la tradición aristotélica, el universal, al contrario, es el concepto obtenido por abstracción.

El problema medieval consiste en establecer el estatuto ontológico de los universales: si son Ideas trascendentes, pensamientos de Dios, etc., o si son solo conceptos mentales o incluso solo palabras insignificantes o si existe una solución media entre las diversas posiciones.

ANSELMO
Dios y el hombre

Pruebas a posteriori de la existencia de Dios

– Si las cosas son buenas, existe una bondad absoluta (= Dios);

– De las grandezas cualitativas que existen se llega a una grandeza suma (= Dios).

– Todo lo que es, existe en virtud de algo; por lo tanto, debe haber un Ser supremo, causa de las cosas (= Dios).

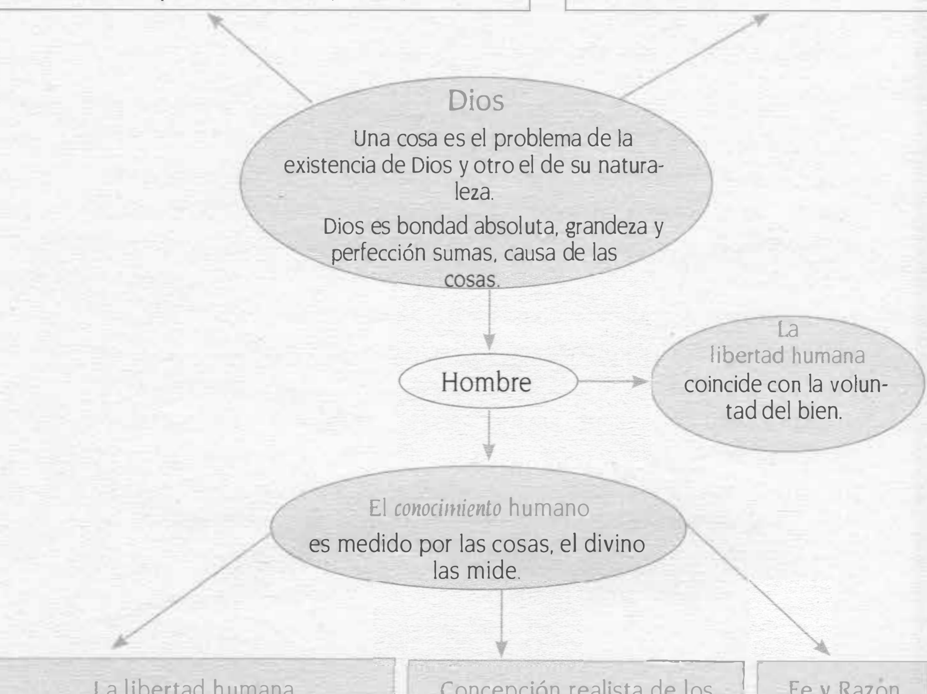
– Los diversos grados de perfección que existen, reenvían a una perfección suma (= Dios).

Pruebas a priori de la existencia de Dios

– Dios es lo que fuera de él no se puede pensar de más perfecto.

– Entre las perfecciones se da también la de la existencia.

– Por lo tanto, no se puede pensar a Dios perfección suma sin el atributo de la existencia.



La libertad humana

No contrasta con la presciencia divina. Dios piensa en la eternidad, los acontecimientos suceden en el tiempo de la manera como sucederán: según necesidad cuando son necesarios y según la libertad cuando son libres.

Concepción realista de los universales

Las cosas buenas, grandes, etc., serían inconcebibles si no existieran en la mente divina las Ideas correspondientes, como modelos de la creación.

Fe y Razón

Aclarar con la razón lo que se posee por fe.

Credo ut intelligam

ANSELMO DE AOSTA

1. EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

El Proslogion *se presenta como un coloquio del autor con* Dios, *con la propia alma y con el lector, en el intento de afirmar algo sobre el* Ser *supremo, mediante un largo itinerario que partiendo de la fe, tiende a la visión contemplativa de* Dios. El *corazón de la obra es el argumento ontológico, según el cual nada se puede pensar de más grande que* Dios *y que por lo tanto debe existir necesariamente.*

1.1 Dios existe verdaderamente

Señor, tú que das la inteligencia de la fe, dame cuanto sepas que es necesario para que entienda que existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos; creemos ciertamente que tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse. ¿Y si, por ventura, no existe una tal naturaleza, puesto que *el insensato dijo en su corazón: no existe* Dios? Mas el propio insensato, cuando oye esto mismo que yo digo: "algo mayor que locuaz nada puede pensarse", entiende lo que oye; y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que aquello exista realmente. Una cosa es, pues, que la cosa esté en el entendimiento, y otra entender que la cosa existe en realidad. Pues, cuando el pintor piensa lo que ha de hacer, lo tiene ciertamente en el entendimiento, pero no entiende que exista todavía en la realidad lo que todavía no hizo. El insensato debe convencerse, pues, de que existe, al menos en el entendimiento, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, porque cuando oye esto, lo entiende, y lo que se entiende existe en el entendimiento. Y, en verdad, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si sólo existe en el entendimiento puede pensarse algo que exista también en realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto, fuera de toda duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad.

Tomado de: ANSELMO. *Proslogion*, II.
Trad. de: Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1961.

1.2 No se puede pensar que Dios no exista

Lo cual es tan cierto que no puede pensarse que no exista. Pues puede pensarse que exista algo de tal modo que no pueda pensarse que no exista, lo cual es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada puede pensarse, no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual es contradictorio. Luego existe verdaderamente algo mayor que lo cual nada pueda pensarse, y de tal modo que no puede pensarse que no exista.

Y esto eres tú, Señor Dios nuestro. Por tanto, existes verdaderamente, Señor Dios mío, de tal modo que no es pensable que no existas y con razón, pues si alguna inteligencia pudiese pensar algo mejor que tú, la criatura se elevaría entonces sobre el Creador, lo que evidentemente es absurdo. Sólo de todo aquello que es distinto de ti puede pensarse que no existe. Sólo tú eres el ser más verdadero de todos, y tienes, por tanto, la más plena existencia de todos; porque quien no es tú no es tan verdaderamente, y, por tanto, tiene existencia menos plena. Y entonces, ¿por qué *dijo el insensato en su corazón, no existe Dios*, siendo tan patente a la razón que tú eres el ser máximo de todos? ¿Por qué, sino porque él es necio e insensato?

Tomado de: ANSELMO. *Proslogion*, III. *Op. cit.*

1.3 De qué modo el insensato dijo en su corazón lo que no puede pensarse

¿Cómo dijo el insensato en su corazón lo que no pudo pensar? O, ¿cómo no puedo pensar lo que dijo en su corazón, siendo así que es lo mismo decir en su corazón y pensar? Ahora bien: si por una parte lo pensó porque lo dijo en su corazón, y, por otra no lo dijo en su corazón porque no pudo pensarlo, entonces no se dice algo en el corazón o se piensa de una sola manera. Pues de un modo se piensa una cosa cuando se piensa la voz que la significa; y de otro modo, cuando se entiende aquello mismo que la cosa es. De aquel modo puede pensarse que Dios no existe; de este, en absoluto. Así, pues, nadie que entienda lo que Dios es, puede pensar que Dios no existe, aunque diga estas palabras en su corazón sin ninguna significación o con alguna extraña. Dios, pues, es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Quien esto lo entiende bien, entiende ciertamente que existe de tal modo que ni en le pensamiento puede siquiera no existir. Quien entiende, por tanto, que Dios existe así, no puede pensar que no existe.

Gracias a ti, Señor. Gracias a ti, porque lo que antes creí porque me lo otorgaste, ahora lo entiendo porque me iluminas, hasta el punto que aunque no quisiera creer que tú existes, no podría dejar de entenderlo.

Tomado de: ANSELMO. *Proslogion*, IV. *Op. cit.*

2. LA DISPUTA CON GAUNILÓN

Gaunilón respondió a Anselmo negando el valor del argumento ontológico: no se puede deducir la existencia real de Dios solamente de la idea de la perfección de Dios.

La respuesta de Anselmo (reportada en el trozo que sigue) afirma de nuevo la validez de la prueba.

2.1 Síntesis del argumento de Anselmo

Para quien dude o niegue que haya una naturaleza mayor que la cual nada pueda pensarse, se prueba que existe aquélla, en primer lugar, porque el mismo que la niega o la pone en duda ya tiene la inteligencia, puesto que cuando oye hablar de ella entiende lo que se dice; y, además, lo que entiende es necesario que esté no sólo en el entendimiento, sino también en la realidad; y esto se prueba así: es más existir en la realidad que sólo en el entendimiento, y si aquella naturaleza existe sólo en el entendimiento, será mayor que ella lo que exista también en la realidad, y así, lo que es mayor que todas las cosas será menor que alguna, y no será, por tanto, mayor que todas, lo cual es, ciertamente, contradictorio; y, por ello es necesario que lo que es mayor que todas las cosas, lo cual ya se ha probado que existe en el entendimiento, no sólo exista en él, sino también en la realidad, ya que de otro modo no podría ser mayor que todas las cosas. A esto puede responderse tal vez.

2.2 Es necesario distinguir entre "pensar" y "comprender"

Que si se dice que esto existe en mi entendimiento, no por otra cosa sino porque entiendo lo que se dice: ¿no podría decirse también que estaban del mismo modo en mi entendimiento muchas cosas falsas y de ninguna manera existentes, cuando, diciéndolas alguno, yo entendiera todo lo que él dijera? A no ser que aquello sea de naturaleza tal que no pudiera estar en el pensamiento del mismo modo que están las cosas falsas y dudosas, y, por tanto, no diré que aquello que he oído lo pienso o lo tengo en el pensamiento, sino que lo entiendo y lo tengo en el entendimiento; porque no puedo pensar esto de otra manera sino entendiendo, esto es, comprendiendo racionalmente, que

la misma cosa existe. Pero, en primer lugar, si esto fuera así, no ocurriría tener la cosa primero en el entendimiento y después entender que la cosa existía; como ocurre en una pintura, la cual primero está en el entendimiento del pintor, después en la obra. En segundo lugar, apenas podría creerse nunca, cuando lo dicho y oído fuera aquella naturaleza, que no puede pensarse nunca que no existe, del mismo modo que puede pensarse que Dios no existe. Porque, si no se puede, ¿por qué toda esta disputa contra el que niega o duda que haya una tal naturaleza? Por último, que aquello sea tal que no se pueda, luego de pensarlo, concebir, sino con conocimiento cierto de su indudable existencia, debe ser probado, según entiendo, con un argumento indiscutible, y no con éste de que ya está en mi entendimiento cuando entiendo lo que oigo, en el cual, pienso que, de modo semejante, podrían estar cualesquiera cosas inciertas y aun falsas, dichas por alguno cuyas palabras yo entendiera. Y más aún si, como ocurre frecuentemente, las creyera, yo que todavía no creo esto.

2.3 El ejemplo del pintor no es válido

Por lo cual tampoco puede convenir a este argumento de un modo suficiente el ejemplo aquel del pintor que ya tiene en el entendimiento la pintura que ha de hacer. Pues aquella pintura, antes de hacerse, está en el mismo arte del pintor, y tal cosa, en el arte de cualquier artífice, no es sino una parte de su propia inteligencia, porque como dice san Agustín: "Cuando el artesano va a hacer un arca, primero la tiene en el arte; el arca que se realiza no es vida, pero el arca que está en el arte es vida, porque vive en el alma del artífice en la cual están todas estas cosas antes de ser realizadas". ¿Cómo, pues, estas cosas son vida en el alma viviente del artífice, sino porque no son otra cosa que la ciencia y la inteligencia de su misma alma?

Sin embargo, excepción hecha de aquellas cosas que se sabe que pertenecen a la misma naturaleza de la mente, se percibe también la verdad, bien oyendo, bien pensando; y una cosa es, sin duda, aquella verdad, y otra cosa es el mismo entendimiento por el cual es captada. Por lo cual, aunque sea verdad que exista algo mayor que lo cual nada pueda pensarse, sin embargo, este algo oído y entendido no es semejante a la pintura que, no realizará todavía, está en el entendimiento del pintor.

2.4 Siguiendo el argumento de Anselmo, puede pensarse que Dios no exista

A esto se añade lo que anteriormente se ha dicho, a saber: que aquello mayor que todas las cosas que pueden pensarse. Lo cual no puede decirse que es otra cosa que el propio Dios, no puedo tenerlo en el entendimiento o pensarlo, al oírlo, como una

realidad que me sea conocida por su especie o su género, como tampoco al mismo Dios, del cual, por esto mismo, puedo pensar que no existe. Pues no conozco la misma cosa, ni por otra puedo decir una semejante, supuesto que, como tú mismo afirmas, no puede existir ninguna cosa semejante. Porque si oyera hablar algo acerca de un hombre desconocido para mí, del que tampoco supiera que existía, por aquel especial o general conocimiento que tengo acerca de lo que es el hombre o los hombres, podría pensar sobre él según la cosa misma que es el hombre. Y podría suceder que, habiendo mentido el que me hablara, no existiera el mismo hombre que yo había pensado; sin embargo, yo habría pensado sobre él según la verdadera realidad; no según la de aquel hombre concreto, sino según la de cualquier hombre. Mas cuando oigo decir Dios o algo mayor que todas las cosas, no puedo tenerlo en el pensamiento o en el entendimiento como tenía este objeto falso, pudiendo pensar esto último según la realidad verdadera conocida por mí, y aquello en ningún caso a no ser según la palabra, con la cual sola, nunca o apenas puede ser pensado algo verdadero. Es cierto que, cuando se piensa así, no se piensa tanto la misma voz, que es una cosa ciertamente verdadera, a saber, un sonido de letras o de sílabas, cuanto el significado de la voz oída. Y no se piensa del mismo modo por aquel que conoce lo que suele significarse con aquella palabra, por el cual, ciertamente, es pensada la verdadera significación, según la realidad o sólo según el pensamiento, como por aquel que no conoce aquello y piensa sólo según el efecto promovido en su ánimo por la audición de la voz, intentando figurarse la significación de la palabra percibida con la cual sería de admirar que conociera alguna vez una cosa con verdad. De este modo, por tanto, y no de otro, está aquello en mi entendimiento cuando oigo y entiendo al que dice que existe algo mayor que todas las cosas que puedan pensarse. Esto, por lo que respecta a lo que se dice de aquella suprema naturaleza existe ya en mi entendimiento.

2.5 Si Dios es pensado solo "secundum vocem", no puede deducirse la existencia real

Y el que también exista necesariamente en la realidad se me prueba porque, si no existiera, cualquier cosa en la realidad sería mayor que esto, y, por tanto, no sería mayor que todas las cosas aquello que ya ciertamente se ha probado que existe en el entendimiento; a esto respondo: si se dice que existe en el entendimiento lo que no puede pensarse según cualquier cosa real, no niego que en mi entendimiento ocurra esto así, pero como de esto no puede seguirse de ninguna manera que exista también en la realidad, no le concedo que exista esto hasta que me lo pruebe con un argumento irrefutable. Porque quien dice que existe esto porque, de otro modo, lo que mayor que todo no sería mayor que todo, no atiende bastante a aquel con quien habla. Yo, pues, no sólo digo, sino que niego y dudo que aquello sea mayor que cualquier cosa real, y

no le concedo otra existencia, si a eso puede llamarse existencia, que la que el espíritu intenta dar a una cosa desconocida sólo según la voz oída. ¿Cómo puede probarme, pues, que aquel ser máximo existe realmente porque conste que es mayor que todos, negándole yo a cada momento o al menos dudando que conste esto, así como diciendo que aquel ser máximo está en mi entendimiento o en mi pensamiento del mismo modo que están muchas cosas dudosas e inciertas? En primer lugar, pues, me resulta necesario tener certeza de que este ser máximo existe realmente en alguna parte, y entonces no será dudoso que subsiste por sí mismo porque es mayor que todo.

2.6 El ejemplo de la isla perdida

Por ejemplo: se dice que en alguna parte del océano hay una isla a la cual por la dificultad, o mejor, por la imposibilidad de encontrar lo que no existe, llaman algunos Perdida, y de la cual se cuentan más cosas que las que se atribuyen a las Islas Afortunadas; se aprecia su inestimable abundancia de todas las riquezas y delicias, y no estando habitada aventaja absolutamente a todas las demás tierras que habitan los hombres por la abundancia de productos. Yo entendería fácilmente a cualquiera que me dijera esto, en cuya comprensión no hay ninguna dificultad. Pero si, entonces, como si sacara alguna consecuencia, añadiera: No puedes dudar en adelante que esta isla, superior a todas las tierras, existe realmente en algún lugar. Ella existe también en tu entendimiento, y no de modo dudoso, y porque es la más importante, no existe sólo en el entendimiento sino también en la realidad; le es, pues, necesario existir, porque si no existiera, cualquier otra tierra existente en la realidad sería más importante que ella, y ella misma, entendida por ti como la más importante, no sería la más importante. Si por estas palabras aquél quisiera convencerme de que no debía ser puesta en duda, desde entonces, la existencia de aquella isla, yo creería o que se burlaba de mí, o no sabría a quién juzgar como más estulto: si a mí, si lo admitía, o a él, si juzgara haber afirmado con alguna certeza la existencia de aquella isla, a no ser que hubiera enseñado que existía la misma superioridad de la isla como una cosa verdadera e indudablemente existente, y, de ningún modo, como algo falso o incierto en mi entendimiento.

2.7 Crítica final del argumento

Estas cosas respondió el insensato a lo expuesto. A quien asegura que tal ser máximo existe y que ni si quiera en el pensamiento puede no existir, y no prueba esto sino porque de otro modo no sería mayor que todo, puede contestarse lo mismo y decir: ¿cuándo dije yo que existe realmente un ser tal, esto es, mayor que todo, para que se me pueda probar que también existe en la realidad, de tal modo que no pueda

siquiera pensarse que no exista? Por lo cual, ante todo, debe probarse con algún argumento que existe una naturaleza superior, esto es, mayor y mejor que todo lo que existe, para que, por esto, podamos comprobar que no carece de todas las demás cosas que le son necesarias a aquello que es mayor y mejor que todo lo que existe, para que por esto, podamos comprobar que no carece de todas las demás cosas que le son necesarias a aquello que es mayor y mejor que todo. Cuando se dice que esta cosa máxima no puede pensarse que no existe, mejor se diría, quizá, que no puede entenderse que no exista o que pueda no existir. Porque según el sentido de este verbo, no pueden entenderse las cosas falsas, las cuales pueden, ciertamente, ser pensadas del mismo modo que el insensato pensó que Dios no existía. Yo sé con certeza que existo, pero sé también que podría no existir. Yo entiendo que aquel ser máximo, es decir, Dios, existe e indudablemente no puede no existir. Por otra parte, no sé si puedo pensar que yo no existo, estando certísimo de que existo. Pero si puedo, ¿por qué no puedo pensarlo también de otra cosa que sepa con la misma certeza? Y si no puedo, ya no sería esto propio de Dios.

Tomado de: Gaunilón. *Respuesta a favor del insensato*, 1-7.
En: *Proslogion*. Trad. de: Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1961.

3. ANSELMO RESPONDE A LAS OBJECIONES DE GAUNILÓN

3.1 El ejemplo de la isla perdida no es válido. Solo aquello fuera de lo cual nada puede pensarse de más grande no puede ser pensado no existente

Pero igual sería, dices, si alguno dijera que no podía dudarse que existía verdaderamente en la realidad en una isla del océano, que superara a todas las tierras por su fertilidad, a la cual se llamara, por la dificultad, mejor, por la imposibilidad de encontrar lo que no existe, Perdida, porque cualquiera entendería fácilmente su descripción. Hablo confiado: porque si alguno encontrara, bien en la realidad, bien sólo en el pensamiento, un existente, excepción hecha de aquel mayor que el cual nada puede pensarse, al cual pudiera aplicarse la conclusión de mi argumentación, encontraré y le daré la isla Perdida de modo que nunca la ha de perder. Pero se ve de modo manifiesto que "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", no puede pensarse que no exista, porque existe por razón verdadera y cierta. Finalmente, si alguno dice que él piensa que aquello no existe, yo digo que cuando piensa esto, o piensa algo mayor que lo cual nada puede pensarse, o no lo piensa. Si no lo piensa, no piensa que no existe lo que piensa. Mas si lo piensa, piensa ciertamente algo que no puede pensarse que no existe. Si pudiera pensarse que no existe, podría pensarse que tiene prin-

cipio y fin. Mas esto no puede ser. Quien, por tanto, piensa esto, piensa algo que no puede pensarse que no exista. Quien lo piensa no piensa que no existe. En caso contrario pensaría lo que no puede pensarse. Por consiguiente, no puede pensarse que no existe "aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse".

3.2 La diferencia entre "pensar" y "comprender", la imposibilidad de que Dios no exista

Y a lo que dices que, cuando se afirma que esta máxima cosa no puede pensarse que no exista, quizá fuera mejor decir que no puede entenderse que coexista o pueda existir, sigo creyendo que es mejor decir: no puede pensarse. Pues si yo dijera que no puede entenderse que esta cosa no exista, quizá tu mismo, que dicen que según el sentido de este verbo las cosas falsas no pueden entenderse, objetarías que nada de lo que existe puede entenderse que no exista. Por lo cual no sería propio de Dios el no poder entender que no existe. Porque si algunas de las cosas que existen, muy ciertamente pueden entenderse que no existe, de modo semejante también otras cosas ciertas puede entenderse que no existen. Pero, si se considera atentamente, no puede objetarse esto al *pensar*. Porque si no puede entenderse que no existe ninguna de las cosas que existen, puede pensarse que no existe ninguna, excepto Aquel que es el máximo ser. Sólo puede pensarse que no existen todas las cosas que tienen principio y fin o constan de partes y, como ya se ha dicho, todo cuanto no está entero en algún lugar o alguna vez. Sólo no puede pensarse que no existe aquello en que no hay ni principio ni fin, ni consta de partes, lo cual no encuentra el pensamiento a no ser siempre, en todas partes entero.

Sabe, pues, que puedes pensar que no existen aun cuando estés certísimo de que existes, aunque me admiro de que tú dijeras que no lo sabías. Pues pensamos que no existen muchas cosas que sabemos que existen, así como existen muchas cosas que no sabemos que existen, no juzgando, sino fingiendo que las cosas son tal como pensamos. Y así podemos pensar que algo no existe aun cuando sabemos que existe, porque no podemos pensar que existe y no existe a la vez. Si alguno, pues, distinguiese de esta manera estas dos sentencias de mi discurso, entenderá que pueda pensarse que algo no existe cuando sabe que existe, y que todo, excepto aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, aun cuando se sabe que existe, puede pensarse que no existe. Es, pues, propio de Dios no poder juzgar que no existe, y, sin embargo, no puede pensarse que muchas cosas no existen mientras existen. Juzgo, sin embargo, que en mi obra he dicho de modo suficiente de qué manera puede pensarse que Dios no existe.

Tomado de: ANSELMO. *Respuesta a Gaunilón*, III– IV. En: *Proslogion*. Trad. de: Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1961.

CAPÍTULO XXVII

ABELARDO
Y LAS GRANDES CONTROVERSIAS SOBRE LOS UNIVERSALES

I. *Pedro Abelardo*

√ Abelardo (1079-1142) reconoce la función positiva de la duda en relación con la investigación, también la teológica, en cuanto proporciona el punto de partida.

La duda metódica → § 1-2

Para superar la fase de la duda es pues necesario imponerse reglas, como el análisis lingüístico-terminológico del texto, la verificación de su autenticidad, sus relaciones con el contexto, la búsqueda de la mayor objetividad posible en la exégesis.

"Entender" y "comprender" → § 3

√ Vistas estas reglas puede comprenderse la importancia que Abelardo reserva a la *ratio critica* aun en las cuestiones referentes a Dios. Sin embargo, nuestro filósofo tenía bien claro el concepto de intangibilidad de la naturaleza divina y por lo tanto se proponía como objetivo no tanto la verdad sino la verosimilitud, es decir, un conocimiento accesible a la razón humana y no contraria a la Sagrada Escritura.

El "consensus animi" como fundamento de la moral → § 4

Se introduce así una distinción entre entender y comprender: la razón y la fe permiten entender, pero comprender es don exclusivo de Dios.

El cuerpo no es malo ni fuente de mal → § 4

√ En moral, Abelardo saca a la luz el papel de la conciencia como fuente de la *intentio* o *consensus animi*. El alma humana sería teatro de impulsos involuntarios o instintivos y por lo tanto, pre-morales; la moralidad surge en el momento en que el conocimiento da su consentimiento. Los actos morales, pues, se cualifican desde el interior por la intención de quien actúa.

√ El carácter intencional de la conciencia moral logra que los instintos y las inclinaciones no sean malos porque, justamente en cuanto tales, preceden a la esfera moral. Pero si no son malos, con mayor razón no lo será la corporeidad con la que se los relaciona. Así desaparece el prejuicio dualista y anticorporeista en la concepción del hombre.

"*Intelligo ut credam*" → § 5

√ En esta visión, la *ratio* (lógica, dialéctica) goza de autonomía propia y tiene reglas específicas. Sin embargo, ella, si se la cultiva debidamente, lleva a la fe: de ahí la expresión *intelligo ut credam*. La razón, sin embargo, en ningún caso –y por lo tanto también en el de los Padres y los grandes teólogos– llega a verdades definitivas, de modo que el saber humano concluye, de todos modos, en forma de verosimilitud.

1. Vida y obra

Si Anselmo de Aosta es la figura más representativa del s. XI, Abelardo es la figura más prestigiosa del s. XII. Para comprender el origen de los métodos de las grandes escuelas universitarias del s. XIII, es indispensable referirse a sus escritos.

Abelardo aparece a la luz de su vida atormentada e inquieta y de sus obras, ricas de fermentos críticos y de nuevas indicaciones metodológicas, como una figura estimulante y anticipadora de muchos problemas del Medioevo.

Con la *Historia calamitatum* (Historia de mis infortunios) Abelardo nos ha dejado una autobiografía interesante, vivaz, humana y confiable desde el punto de vista histórico. Nacido en Le Pallet, cerca de Nantes, en el año 1079, hijo de un militar al que le gustaban las letras, fue discípulo de Roscelino en Loches, de Guillermo de Champeaux en París y de Anselmo de Laón.

Pero más que un discípulo humilde, se mostró siempre insatisfecho y crítico respecto de las doctrinas profesadas por sus maestros, sobre todo acerca de la naturaleza de los universales y del uso de la dialéctica.

Luego de algunos intentos de tener una escuela propia, primero en Melun y luego en Corbeil, logró abrir una en la colina de Santa Genoveva en París, llena rápidamente de estudiantes y admiradores.

El período más brillante de su magisterio fue el de los años 1114-1118 cuando ocupó la cátedra de la escuela de Notre-Dame, el primer surgimiento de una Universidad libre en Francia.

A este período se remonta su célebre y dramática aventura con la joven literata Eloísa, en cuyo final, ella tomó el velo y él se hizo monje.

En el concilio de Soissons, año 1121, fueron condenadas algunas de sus tesis sobre el misterio de la SS. Trinidad y en el concilio de Sens, en el 1140, fueron rechazadas por desviantes otras tesis relativas a la lógica y al papel dado a la *ratio* en la investigación de las verdades cristianas. Habiendo apelado al Papa, buscando una valoración más equitativa, cansado y postrado, en el curso del viaje se detuvo en Cluny en donde fue acogida benévolamente por Pedro el Venerable. Allí, en el recogimiento y la oración, murió en el año 1142.

Para la tumba de Abelardo al Paráclito, Pedro el Venerable dictó este epitafio: "Sócrates de Francia, sumo Platón de Occidente, moderno Aristóteles, émulo o mayor de los dialécticos de todos los tiempos; príncipe de los estudios, famoso en el mundo; genio multifacético, penetrante y agudo; todo lo superaba con el poder de la razón y el arte de la palabra: este era Abelardo".

Cuando, veinte años después, murió Eloísa, fue sepultada por voluntad propia en la misma tumba de su venerado Abelardo.

Los escritos del inquieto filósofo, pueden catalogarse en cuatro sectores: lógico, teológico, ético y autobiográfico.

1) En cuanto a la lógica: *Glosas literales* (al *De interpretatione* y al *De divisione* de Boecio, a Porfirio y a las *Categorías*) publicadas por los modernos con el título de *Introductiones parvulorum* (para los estudiantes inexpertos) o *Introductiones dialecticae*; *Logica nostrorum*; *Logica ingredientibus* (por las primeras palabras del texto); *Dialéctica*.
2) En cuanto a la teología: la *Teología cristiana* o también *Theologia summi boni*; *Theologia* o también *Introductio ad Theologiam* o *Teología scholarium* (téngase en cuenta que Abelardo es el primero que emplea el término *Teología* como síntesis de la doctrina cristiana; antes de él, tanto en Agustín como en la Alta Edad Media, *teología* designaba la especulación pagana o puramente filosófica sobre la divinidad). Además, *Commentaria in Epistulam Pauli ad Romanos* y *Expositio in Hexaemeron*. En cuanto al método es importante el *Sic et non* ("sí y no") que es una buena colección de sentencias tomadas de los Padres y de la Escritura sobre 158 problemas teológicos, en donde se contraponen las sentencias.
3) En cuanto a la ética: *Ethica seu Scito te ipsum* ("conócete a ti mismo") y su último escrito, incompleto: *Dialogus inter Judeaeum, Philosophum et Christianum*.
4) Finalmente, de carácter autobiográfico son las mencionadas *Historia calamitatum*, *Epistolarium*, la correspondencia con Eloísa y las *Poesías* que hacen de él uno de los mayores escritores del siglo. [Textos 1]

2. La "duda" y las "reglas para la investigación"

En la segunda glosa a la *Logica ingredientibus*, Abelardo enuncia el principio según el cual la investigación se emprende bajo el estímulo de la duda y se llega al conocimiento de la verdad mediante la investigación.

Es una fórmula general que aclara el carácter "problemático" del pensamiento tanto filosófico como teológico. Es la premisa de cualquier investigación crítica. La duda es, sin embargo, *solo el punto de partida*; no es absolutizada, es solo un *camino* para la investigación. Se trata de una "*duda metódica*".

Pero ¿cómo vencer la duda o superar las dificultades de posiciones contrastantes y acercarse a la realidad?

Pues bien, para esto la primera regla impone el análisis del significado de los términos de un texto, con todas las implicaciones histórico-lingüísticas. Se impone un análisis lingüístico, porque no siempre se atiene a la *proprietas sermonis*.

La segunda regla impone la seguridad sobre la autenticidad del escrito, tanto en lo concerniente al autor como en las eventuales corrupciones e interpolaciones.

La tercera exige que el examen crítico de los textos dudosos se haga con referencias a los textos auténticos como punto de referencia y que se tenga en cuenta las eventuales retractaciones y correcciones. Lo cual significa que un texto se interpreta en el marco del *corpus* total de un autor. Finalmente, es necesario no confundir las opiniones reportadas con la opinión personal del autor y sobre todo no interpretar como solución lo que el autor presenta como problema.

Son normas crítico-exegéticas de carácter general, aunque se formularon para resolver el problema de los *dicta* de los Padres o para aclarar trozos controvertidos u oscuros de la Escritura. Abelardo está decidido a aplicar estas normas para darle un corte científico a la investigación, pero está también convencido de que estas reglas no siempre permiten la superación de las contradicciones o la penetración del significado de los textos escriturísticos. Aunque invite a no renunciar nunca a la investigación crítica, él no duda en subrayar la limitación de nuestra mente para entender plenamente la enseñanza de los Padres o de la Biblia.

3. La "ratio" y su papel en la teología

Abelardo exalta la dialéctica, centrada en el asunto de las relaciones entre *voces* y *res* (de lo que se hablará), porque en la fidelidad a las reglas de la lógica se concreta la misma

ratio, que revela de esta manera su poder especulativo efectivo, sin fáciles condenaciones o exageraciones veleidosas. En sustancia, al cultivar la dialéctica, intentó cultivar la *ratio*. Esta, por lo tanto, es una especie de instrumento o, mejor aún, el lugar de conciencia crítica de tesis y afirmaciones, acogidas no solo por la autoridad de quien las propone sino con base en la toma de conciencia de su contenido y de los argumentos adoptados en su apoyo.

La razón dialética es pues razón crítica o razón que se interroga continuamente o razón como investigación. Ciertamente, la extensión y la aplicación de la misma a todos los campos (sin excluir las *auctoritates* de los Padres o de la Escritura) aparecieron a los ojos de los contemporáneos como una especie de desacralización de las verdades cristianas y suscitaron ásperas polémicas, porque ponía la *ratio critica* entre el pensamiento humano y el *Logos* divino.

Eloísa, que compartía el programa, escribirá a Abelardo diciéndole que sin esa *ratio critica* la *Biblia* sería como un espejo puesto delante de un ciego. En efecto, Abelardo intentaba hacer más comprensible el misterio cristiano, no profanarlo o degradarlo. Tanto que, a propósito de su exposición del dogma de la Trinidad, declara: "No prometemos enseñar la verdad que, como se sabe, ni nosotros ni ningún otro mortal puede alcanzar de este modo, sino proponer únicamente algo verosímil, accesible a la razón humana y no contrario a la Sagrada Escritura".

El afinamiento, pues, de la *ratio* termina, en el discurso *de divinis*, en lo "verosímil", pues intenta ofrecer un conocimiento aproximativo, analógico de los mismos, sin pretensión de ser exhaustivo en la exposición del contenido. Pues bien, aun con la conciencia de los límites de la razón, Abelardo considera necesaria la investigación crítico-racional para sustraer los enunciados cristianos de cualquier acusación de ser absurdos y ante todo para hacerlos, de alguna manera, accesibles a la inteligencia humana. Es un empeño programático en el que el discurso filosófico no subroga al teológico, sino que lo facilita y lo hace accesible y entonces la razón no elimina la fe sino que la corrobora.

En este contexto, Abelardo distingue el *entender* del *comprender*, afirmando que la *ratio* es indispensable para la inteligibilidad pero no para la comprensión de las verdades cristianas.

El *entender* es obra conjunta de la *ratio* y de la *fides*, mientras que el *comprender* es don exclusivo de Dios, que concede a los hombres, dóciles a su gracia, entrar en el corazón de sus misterios.

La razón es necesaria para que la fe no se reduzca a una vacía y mecánica *prolatio verborum* o a la aceptación acrítica y pasiva de un *corpus* de fórmulas sagradas: la gracia o *donum Dei* es necesaria para dejarse permear e revestir por esas verdades. [Textos 2]

4. Principios fundamentales de la ética

Abelardo dedicó al problema de la vida moral un tratado importante, de claro sabor socrático, la *Ethica seu Scito te ipsum*.

En la ética, Abelardo pone en evidencia la *conciencia como centro de irradiación de la vida moral, que surge de la intención o consensus animi*. Éste es el factor primario de la vida moral o también aquello que califica de buenas o malas las acciones. "No se puede llamar pecado a la voluntad misma o al deseo de hacer lo que no es lícito, sino más bien al consentimiento de la voluntad y al deseo".

Abelardo, pues, distingue claramente el plano de la instintividad del propiamente consciente y racional. El primero, constituido por las inclinaciones, los impulsos, los deseos naturales, es premoral; el segundo, constituido por la iniciativa del sujeto, y por lo tanto por sus intenciones y propósitos, es propiamente moral.

El énfasis en el elemento intencional, como factor determinante de la vida moral, tiene en Abelardo un triple objetivo.

a) El primero está representado por la necesidad de interiorizar la vida moral que, según su opinión, reside en el alma, en cuyo interior se realiza el bien o el mal, antes de que se exteriorice en actos específicos. Esto en abierta polémica con el legalismo ético, bastante difundido en el s. XII y codificado con frecuencia en los llamados *Libri poenitentiales* o casuística, en los que se clasificaban pecados y penas.

b) El segundo objetivo que Abelardo perseguía, con la doctrina de la *intentio* está constituido por la persuasión de que nuestro cuerpo no está estructuralmente manchado por la concupiscencia, ni revestido de la inevitable presencia del mal, del que deba liberarse por el *contemptus mundi* o desprecio de la vida terrena. Las estructuras corporales, las inclinaciones o pasiones humanas no son por sí pecaminosas sino que lo son como consecuencia de la adhesión voluntaria a sus solicitaciones. Al acentuar la importancia de la *intentio*, Abelardo, pues, pone en discusión la concepción antropológica imperante de signo dualista y tendencialmente pesimista, y recupera la iniciativa del sujeto que devuelve al hombre la responsabilidad de sus acciones.

c) El tercer objetivo es el de contrastar el estilo difundido, ayer como hoy, del juicio fácil y perentorio en relación con la vida del prójimo, cuyos fines y objetivos no se busca conocer. "Los hombres juzgan –escribe Abelardo– por lo que aparece, no tanto por lo que está oculto y no tienen en cuenta tanto el reato de culpa como del efecto de la acción. Solamente Dios, que no mira las acciones que se realizan sino el espíritu con el que se

hacen, valora de acuerdo con la verdad las razones de nuestra intención y examina la culpa con juicio perfecto".

5. "Intelligo ut credam"

Si la expresión que recapitula el pensamiento de Anselmo es *credo ut intelligam*, la expresión que sintetiza el empeño teórico de Abelardo es *intelligo ut credam*. La lógica o mejor la dialéctica es una ciencia autónoma y, por lo tanto, una filosofía racional. Pero "el fin del curso filosófico es Dios". La *ratio* en Abelardo no es *inmediatamente* esclava de la teología, porque se cultiva por sí misma, para poseer sus instrumentos y afinar el uso de los mismos. Pero tal empeño y tal obra son *conclusivamente* funcionales para una mejor comprensión de la verdad de fe.

Como para Anselmo, también para Abelardo la revelación divina ofrece los contenidos que se deben luego aclarar y explicitar con analogías y comparaciones. Pero él, a diferencia de Anselmo y de sus contemporáneos, no cree que la razón pueda dar explicaciones definitivas.

Abelardo (1079-1142) es el pensador más prestigioso del s. XII. Por su vida atormentada e inquieta, por sus obras ricas de fermentos y de nuevas indicaciones metodológicas, fue definido "la otra vertiente del Medioevo". Abelardo aparece al lado de Eloísa, con la que tuvo la conocida historia amorosa, al final de la cual los dos entraron al monasterio. Eloísa quiso que fuera sepultada en la misma tumba de Abelardo. Miniatura del s. XIV (de *Le Roman de la Rose*, Museo Condé Chantilly).

Todas las explicaciones de los filósofos, los Padres y los teólogos son opiniones, más o menos autoritativas pero nunca conclusivas. De ahí los conflictos con las autoridades y con la tradición. Pero el empeño de Abelardo de profundizar los máximos problemas de la teología con la propia razón, fue obstaculizado pero no bloqueado por estos conflictos.

II. *La gran controversia sobre los universales*

√ De todos modos, Abelardo pasó a la historia también por la posición que asumió en la cuestión secular de los universales. Las soluciones ofrecidas a este problema en la especulación medieval fueron las siguientes.

El *realismo exagerado* → § 3.2

1) El realismo exagerado de Escoto Eriúgena, Guillermo de Champeaux y en parte de Anselmo de Aosta que piensa que los universales existan por sí, a la manera de las Ideas platónicas, es decir, *ante rem*, antes que las cosas. Como las Ideas arquetípicas son el modelo de la realidad, su conocimiento es indirectamente el conocimiento de la realidad.

El *nominalismo* → § 3.3

2) El nominalismo –posición tomada sobre todo por Roscelino– que afirma que el universal es un puro nombre que designa una pluralidad de individuos. En este sentido el conocimiento solo puede obtener resultados escépticos porque no existe ningún vínculo sustancial entre las palabras/conceptos y las cosas.

El *conceptualismo* → § 3.4-3.5

3) A estas posiciones se añade la de Abelardo que puede llamarse *conceptualismo*. Los universales, observa Abelardo, no existen en la naturaleza sino en nuestra mente (*post rem*) como conceptos; estos se forman cuando la mente en el proceso cognoscitivo-abstractivo distingue y separa los diversos elementos que se encuentran compactos en las realidad de los seres concretos. En los conceptos universales, el entendimiento separa de muchos seres semejantes un modo común de ser y éste es el concepto universal para ese grupo de seres individuales. De este modo, sin embargo, no se capta la esencia de las cosas, sino sus *status communis*; por consiguiente, no podemos conocer la realidad en sí –ésta es conocida solamente por Dios– sino propiamente nuestros conceptos, que expresan solo una parte de la realidad: justamente la condición segura de la naturaleza de la que participan muchos objetos.

El *realismo moderado* → § 3.6

4) El realismo moderado –típico sobre todo de santo Tomás– según el cual los universales subsisten: *ante rem* como Ideas-arquetipos en la mente de Dios; *in re* como formas de las cosas (a la manera de Aristóteles); y *post rem* en la mente del hombre como concepto.

Nótese que en este caso, la colocación *post rem* depende de la colocación *in re*, la que, a su vez, depende de la *ante rem*.

1. Los estudios "gramaticales"

Los estudios "gramaticales" fueron cultivados particularmente en el s. XII. Estos entraron progresivamente en el mundo de los *signos* lingüísticos y el desarrollo de estos estudios, que tuvieron un impulso notable en la Escuela de Chartres, dio una conciencia madura de

la relación entre *voces* y *res*, que era necesario cada vez estudiar y precisar. Por eso Juan de Salisbury, discípulo de Bernardo de Chartres, podía afirmar que la "gramática es la cuna de toda filosofía".

El lento paso de la *auctoritas* a la *ratio*, al que conducían los estudios "gramaticales" explica la difundida reacción de los tradicionalistas para quienes la palabra de los Padres y de la Biblia era meditada y tomada como norma de vida y no profanada o laicizada por el uso y las distinciones de los instrumentos "gramaticales". San Pedro Damián (1007-1072), que interpreta bien esta reacción en el tratado *La perfección monástica*, piensa que el iniciador de estos estudios era el diablo. "¿No dijo él acaso: seréis como dioses? Nuestros progenitores aprendieron del tentador a declinar a Dios y a hablar de él en plural".



Roma, Iglesia de Santa María sobre Minerva: *La disputa de santo Tomás de Aquino con los herejes* (Filipino Lippi).

2. La cuestión de la "dialéctica"

Unida a los estudios gramaticales y a su desarrollo posterior se tiene la *dialéctica* que lleva a una mayor exaltación de la *ratio*.

Berengario de Tours (muerto en el año 1088) escribe al respecto: "Es propio de un gran corazón recurrir a la dialéctica en todo; porque recurrir a ella es recurrir a la razón; de modo que quien no recurre a ella, siendo hecho a imagen de Dios según la razón, desprecia su dignidad y no puede renovarse cada día a imagen de Dios".

El íntimo vínculo entre estudios gramaticales y dialéctica fue sacado a la luz por Abelardo.

Identificada con la lógica y por lo mismo con la *ratio in exercitio*, la dialéctica impone el rigor en la investigación, que se concreta en el análisis de los términos del discurso, mediante un examen crítico del proceso de "imposición" de las *voces* o términos a las *res* designadas y por la individuación del papel que tales *voces* desempeñan en la estructura y en el contexto del discurso.

3. El problema de los universales

3.1 La cuestión de las relaciones de los nombres y de los conceptos mentales con la realidad

La relación entre lenguaje y realidad, que está en el centro de los estudios gramaticales y de la dialéctica, constituye el elemento esencial de la cuestión de los universales, debatida vivamente en el s. XII por sus implicaciones lingüísticas, gnoseológicas y *teológicas*.

El problema de los universales, en efecto, mira a la determinación del fundamento y del valor de conceptos y términos universales –por ejemplo "animal", "hombre"– aplicables a una multiplicidad de individuos.

Más en general, se trata de un problema que mira a la determinación de la relación entre ideas y categorías mentales, expresadas con términos lingüísticos y las realidades extramentales; o, en último análisis, es el problema de la relación entre las *voces* y las *res*, tras las palabras y las cosas, entre pensamiento y ser.

El problema asume, por tanto, el fundamento y la validez del conocimiento y, en general, del saber humano. Podemos todavía reformular el problema de este modo: ¿los universales son *ante rem, in re* o *post rem*?

3.2 La solución del realismo exagerado

El realismo exagerado es la tesis que afirma que los términos universales son *res* o entidades metafísicas subsistentes.

Realismo exagerado. Se trata de la posición platónica llevada hasta las extremas consecuencias. Los universales serían entes reales, subsistentes en sí, ideas eternas y trascendentes que tienen función de arquetipo y paradigma en relación con los individuos concretos.

El defensor más conocido de esta teoría realista de los universales fue Guillermo de Champeaux, nacido en el año 1070 y muerto en el 1121. Según su opinión, existe una perfecta adecuación o correspondencia entre *conceptos universales* y la *realidad*. Se trata de una línea teórica cuya inspiración de fondo es de clara ascendencia platónica.

En el origen, esta tesis había tenido gran significado, pues mostraba que gramática, retórica, lógica no tenían un valor meramente lingüístico-formal. Se escribió que cuando Juan Escoto Eriúgena presentó su interpretación realista de los universales "produjo mucho alboroto". En efecto, en ese momento histórico particular, tal concepción, que establecía una estrecha correspondencia entre pensamiento y realidad, significó *la revaluación de la investigación lógico-filosófica*. El estudio del lenguaje era, pues, el estudio de la realidad y como ésta era una teofanía, entonces era el estudio de la manifestación misma de Dios, de aquel Dios sobre cuyas ideas universales y eternas fueron modeladas las cosas.

Pero con el desarrollo de los estudios gramaticales, esta teoría, además de sobrepasada, pareció reaccionaria, cuando fue retomada y propuesta de nuevo por Guillermo de Champeaux. En sustancia, era una concepción metafísica rígidamente tradicionalista. Si los universales son reales en sí mismos y están presentes esencialmente en cada individuo, entonces estos no difieren entre sí en nada por esencia, sino solo por la variedad de los accidentes.

Conceptualismo. Se trata de un aristotelismo reelaborado sobre todo por Abelardo: el universal aunque no sea un arquetipo ideal, es un concepto significativo obtenido por abstracción.

Las razones generales que inducen a Abelardo a rechazar la tesis de su maestro Guillermo de Champeaux

son las siguientes: la primera está tomada del *De interpretatione* de Aristóteles, según la cual, el universal es *lo predicable de más de un ente*. Si esto es verdad, el universal no puede ser una *res*, un ente objetivo que, en cuanto tal, no puede desempeñar el papel de predicado de otro ente, según el principio *res de re non praedicatur*. La segunda es la desvaloración del individuo, que existe solo en la realidad. En efecto, la teoría de la identidad o solución realista, que atribuye una sustancia numéricamente idéntica a todos los seres clasificados con el mismo concepto universal, vuelve puramente accidental su distinción, fundamentada solo en formas o propiedades accidentales. En un período de exaltación de la *ratio* y por lo mismo del individuo a escala filosófica además que social, esta tesis no podía aparecer sino como reaccionaria o falsamente tradicionalista.

3.3 La solución nominalista

La tesis contraria al realismo exagerado de Guillermo es el nominalismo de Roscelíno de Compiègne, nacido hacia el 1050 y muerto poco después del 1120.

A su parecer, los universales o conceptos universales no tienen valor alguno, ni semántico ni predicativo, pues no pueden referirse a alguna *res*, pues todas las cosas existentes son individuas o separadas (*discretae*) y nada existe más allá de la individualidad (*nihil est praeter indviduum*).

Se trata de una tesis que niega cualquier valor a los universales y se revela fundamentalmente escéptica porque disuelve algunos instrumentos del conocimiento humano, que llega a ser una simple actividad analítica de hechos concretos e individuales, incapaz de elevarse a niveles de carácter general.

La mayor fuente de las noticias sobre el nominalismo de Roscelino es el *De Incarnatione Verbi* de Anselmo de Aosta, al que se debe la afirmación que para Roscelino los universales serían *flatus vocis* o simples emisiones de voz, sin que los términos universales reenvíen a algo objetivo. Anselmo explica este nominalismo con el hecho que la razón está tan envuelta "en imaginaciones corporales" que no puede liberarse de ellas, incapaz de elevarse por encima de las realidades individuales y materiales, incapaz de distinguir la intelección universal de la razón de datos particulares, de la fantasía y del sentido.

Nominalismo: Se trata de una posición escéptica que rechaza del todo cualquier forma de platonismo. El universal sería un simple nombre que indica una multiplicidad de individuos y nada más. Además de no tener un *status* ontológico, tampoco tiene un *status* lógico fundante de la palabra.

3.4 La solución moderada de Abelardo: el universal como "*sermo*" obtenido por la *ratio* sobre la base del "*status communis*" de los individuos

Si los realistas colocaron el problema de los universales en el campo estrictamente metafísico, ontologizando los universales, es decir, sosteniendo que ellos son *res* o entidades metafísicas, los nominalistas, en oposición radical, pusieron en crisis el valor significante de los términos universales. Pero tanto una como otra teoría debieron soportar severas críticas. Entonces, si el universal no es una *res* ni tampoco un simple *flatus vocis*, ¿qué es?

Realismo moderado. Se trata de una posición intermedia entre la concepción platónica y la aristotélica. Los universales tienen un triple valor:

1) si se consideran como trascendentes y anteriores a las cosas (en la mente de Dios), corresponden a las Ideas platónicas;

2) si se consideran como inmanentes y presentes en las cosas (en los cuerpos individuales) corresponden a las formas aristotélicas;

3) si se consideran como abstractos y posteriores a las cosas (en la mente humana) corresponden a los conceptos lógicos.

Abelardo, el más empeñado en este debate, escribe: "Hay otra teoría en torno a los universales, más conforme con la razón y es la que no atribuye la universalidad ni a las *res* ni a las *voces*, sino que sostiene que son singulares o universales los *sermones* [...]. Decimos, pues, que universales son los *sermones* en cuanto recibieron desde el principio, es decir, desde la institución de los hombres, la propiedad de ser *predicados de muchos*".

En la realidad todo es individual, es unidad compacta o sinolo de materia y forma. No obstante esto, la *ratio* humana tiene el poder de distinguir y separar con el pensamiento los diversos elementos que subsisten unidos en la realidad. Analizando y comparando en el proceso cognoscitivo-abstractivo los diversos seres singulares, la *ratio* puede captar entre los individuos de la misma especie un aspecto peculiar en el que ellos convienen.

En esta *similitudo* o *status communis*, captado por el entendimiento, se basan los conceptos universales que, a diferencia de los conceptos singulares, no nos dan la forma propia y determinada de los singulares sino solo una imagen común de una pluralidad de individuos.

3.5 Implicaciones lógicas y metafísicas de la posición "conceptualista" de Abelardo

El *status communis* no denota una realidad sustancial o una esencia común. Indica solamente un *modo de ser*, una *condición de naturaleza* en la que convienen los individuos de la misma especie. El hombre no existe como esencia, pero el ser-un-hombre es una condición real y concreta, en la que convienen los hombres concretos.

¿Qué es, pues, un universal? En el aspecto genético y semántico es un *sermo*, "generado por el entendimiento y que genera al entendimiento". Es un *concepto* o un *discurso mental* que surge de un proceso de abstracción pero con bases objetivas, es decir, es la expresión del ser con bases lógicas y lingüísticas.

Con base en todo lo dicho, resulta claro que la posición de Abelardo es, en cierto sentido, intermedia entre las dos extremas opuestas. Ella ofrece apuntes que tienen cierto sabor de realismo moderado, en cuanto admite que el universal tiene como fundamento el *status communis*, es decir, el modo de ser de los individuos de una misma especie; pero niega, como se dijo, que esto denote una realidad substancial *in re* subsistente por sí (las realidades subsistentes por sí son los individuos).

Por otra parte, él admite que existen Ideas sustanciales de las cosas, pero solo en la mente de Dios como "arquetipos" o modelos (*ante rem* en sentido platónico); pero nosotros no los conocemos en cuanto tales.

3.6 La posición del "realismo moderado" que asumirá Tomás de Aquino y que se impondrá como clásica

Por lo tanto, para ser más exactos, se debe decir que Abelardo es un "conceptualista" aunque con matices de realismo moderado, en la medida en que afirma que el universal existe para nosotros sobre todo *post rem*, es decir, es un *concepto mental* abstracto de la realidad individual.

El realismo moderado por excelencia será el de santo Tomás, quien sostendrá que el universal existe:

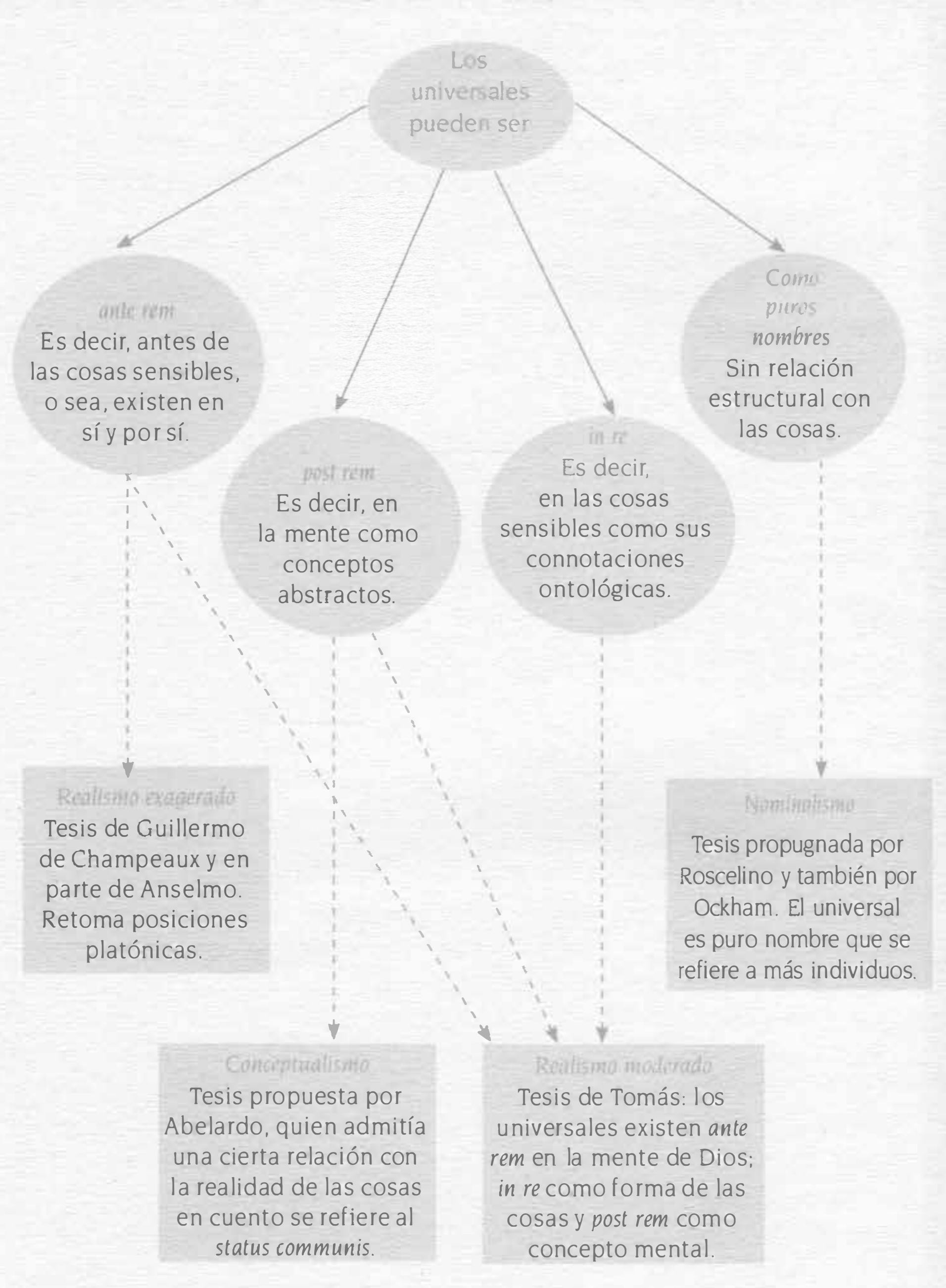
a) sea *ante rem* en la mente de Dios como arquetipo (como quería Platón, pero repensado en perspectiva creacionista);
b) sea *in re*, es decir, en las cosas, como forma que estructura ontológicamente a los individuos (como quería Aristóteles, aunque repensado en perspectiva creacionista);
c) sea *post rem* como concepto mental (como pensaba Aristóteles).

Esta problemática de los universales dará comienzo a un riquísimo florecimiento de estudios sobre el lenguaje y sobre la lógica en los siglos siguientes, como se verá.

3.7 Cuadro sinóptico general del problema de los universales y de sus soluciones

Para concluir este punto, trazamos un cuadro sinóptico que resume sintéticamente las cosas dichas sobre las soluciones del problema de los universales y anticipa algunas cosas que se dirán poco a poco. |Textos 3|

DISPUTA SOBRE LOS UNIVERSALES



ABELARDO

1. CONFESIONES AUTOBIOGRÁFICAS A UN AMIGO

En una carta que lleva por título Abelardi ad amicum suum consolatoria *nuestro filósofo narra en primera persona una versión sustancialmente fidedigna de su vida.*

Su intención no era la de consolar a un amigo sino la de desahogar sus propios sentimientos en un momento particularmente delicado de su vida.

Nací en una localidad que se levanta en la raya misma de Bretaña, a unos ocho kilómetros de la ciudad de Nantes. Su verdadero nombre es Le Pallet. Mi tierra y mis antepasados me dieron este ágil temperamento que tengo, así como este talento para el estudio de las letras. Tuve un padre que, antes de ceñir la espada, había adquirido cierto conocimiento de las letras. Y más tarde fue tal su pasión por aprender, que dispuso que todos sus hijos antes de ejercitarse en las armas se instruyeran en las letras. Y así se hizo. A mí, su primogénito, cuidó de educarme con tanto más esmero cuanto mayor era su predilección por mí. Yo, por mi parte, cuantos mayores y más fáciles progresos hacía en el estudio, con tanto mayor entusiasmo me entregaba a él. Fue tal mi pasión por aprender que dejé la poma de la gloria militar a mis hermanos, juntamente con la herencia y la primogenitura. Abandoné el campamento de Marte para postrarme a los pies de Minerva. Preferí la armadura de la dialéctica a todo otro tipo de filosofía. Por estas armas cambié las demás cosas, prefiriendo los conflictos de las disputas a los trofeos de las guerras. Así pues, recorrí diversas provincias, disputando. Me hice émulo de los filósofos peripatéticos, presentándome allí donde sabía que había interés por el arte de la dialéctica.

Llegué, por fin a París, donde desde antiguo florecía, de manera eminente, esta disciplina. Y me dirigí a mi maestro Guillermo de Champeaux, que descollaba en esta materia tanto por su competencia como por su fama. Permanecí a su lado algún tiempo, siendo aceptado por él. Después llegué a serle un gran peso, puesto que me vi obligado a rechazar algunas de sus proposiciones y a arremeter a menudo en mis argumentaciones contra él. Y, a veces, me parecía que era superior a él en la disputa. Los que más sobresalían entre mis condiscípulos veían esto con tanta mayor indignación cuanto menor era mi edad y mi estudio. De aquí arrancan mis desdichas que se prolongan hasta el día de hoy. Cuanto más crecía mi fama más se cebaba en mí la envidia ajena.

Sucedió, pues, que, presumiendo de un talento superior a lo que permitían las posibilidades de mi edad, aspiré, yo un jovenzuelo, a dirigir una escuela. Busque incluso el lugar dónde establecerme: Melum, campamento entonces insigne y residencia real. Mi maestro presintió mis intenciones y, desde entonces, trató por todos los medios de alejar mi escuela lo más posible de la suya, maquinando en secreto toda clase de obstáculos. Tan a pecho lo tomó que antes que yo dejara sus clases, impidió la preparación de las mías, privándome de la plaza que me había sido conferida. Con la ayuda de algunos poderosos del lugar, que eran sus adversarios, empecé a sentirme seguro en mi empeño y la envidia no disimulada del maestro me conquistó el favor y apoyo de la mayoría. A partir de este primer ensayo de mis clases en el arte de la dialéctica, mi nombre comenzó a conocerse, de tal modo que poco a poco fue extinguiéndose la fama no sólo de mis condiscípulos, sino de mi mismo maestro. Ello hizo que, engallándome más de la cuenta, tratara de trasladar inmediatamente mis clases a la localidad de Corbeil, cercana a París. Sin duda aquí tendría más oportunidades de enfrentarme a él en la disputa y confundirle.

Al poco tiempo tuve que volver a mi tierra, aquejado por una enfermedad, causada, sin duda, por mi desmedido afán de estudio. Estuve alejado de Francia durante algunos años, siendo buscado y solicitado por aquellos que estaban interesados en la dialéctica. Pasados unos años –restablecido de mi enfermedad– supe que mi maestro Guillermo, archidiácono de París, había cambiado su hábito anterior y había entrado en la orden de los clérigos regulares. Y lo hizo –según se decía– con el propósito de que, si era tenido por hombre de piedad, sería elevado a una mayor dignidad. Y así sucedió, pues fue hecho obispo de Châlons. Pero el hábito de su conversión no fue capaz de sacarle de su ciudad de París ni de su acostumbrado estudio de la filosofía. En el mismo monasterio en que se había refugiado por motivos religiosos empezó a impartir públicamente sus clases según su costumbre. Volví entonces a escuchar de sus labios las lecciones de retórica. Y entre los diversos ejercicios de nuestro discurso filosófico me propuse echar por tierra e incluso destruir su teoría de los universales con argumentos clarísimos. En su teoría de los universales afirmaba que una misma esencia estaba en todas y cada una de las cosas particulares o individuos. En consecuencia, no había lugar a una diferencia esencial entre los individuos, sino una variedad debida a la multiplicidad o diversidad de los accidentes. Pasó después a corregir su afirmación diciendo que las cosas eran las mismas no esencialmente sino a través de la diferencia.

El tema de los universales siempre ha sido el problema principal de la dialéctica. Tan importante que el mismo Porfirio en su *Isagoge*, al tratar de los universales, no

se atrevió a pronunciarse, diciendo que "era un asunto muy arriesgado". Pues bien, cuando nuestro hombre corrigió, o mejor dicho, se vio obligado a abandonar su teoría original, sus clases cayeron en tal desprestigio, que ya no le daba apenas crédito en otros temas, como si todo su saber descansara solamente en la cuestión de los universales.

A partir de este momento fue tal el auge y la autoridad que adquirieron mis lecciones que, incluso aquellos que anteriormente seguían con más entusiasmo y aborrecían al máximo mi doctrina, volaron a mis clases. El mismo que había sucedido a mi maestro en la cátedra parisiense, me ofrecía su puesto y se unía a los demás para seguir mi magisterio, allí donde antes había florecido su maestro y el mío. A los pocos días de tomar las riendas del estudio de la lógica, no es fácil expresar la envidia y el dolor que comenzó a atacar y roer a mi maestro. Sin poder argumentar la mordida de la miseria que le devoraba, empezó, ya entonces a derribarme de una manera solapada. No teniendo nada abiertamente contra mí, intentó quitar las clases –alegando los más bajos crímenes– a aquel que me había concedido su magisterio, en beneficio de un antiguo rival mío que le había sustituido en su puesto. Volví de nuevo a Melum y seguí dando mis clases como lo había hecho anteriormente. Cuanto más me perseguía su envidia más crecía mi autoridad, según aquel verso:

La envidia busca las alturas, los vientos sacuden las cumbres.

No mucho después –cuando casi todos sus discípulos empezaban a poner en duda su piedad y a murmurar cada vez más sobre su conversión al ver que no se marchaba de la ciudad– él y sus seguidores trasladaron sus clases a una localidad alejada de París. Yo, desde Melum, volví inmediatamente a París, esperando así hacer las paces con él. Pero –como ya dije más arriba– estando mi plaza ocupada por uno de mis rivales, trasladé mi escuela fuera de la ciudad, a la montaña de Santa Genoveva y coloqué allí mi campamento, pensando un poco en asediar al que había ocupado mi puesto.

Oído lo cual, mi maestro volvió inmediata y descaradamente a París. Las clases que podía dar –así como el pequeño grupo de seguidores– volvió a instalarlos en el antiguo monasterio, como queriendo liberar de mi asedio a aquel soldado suyo que había desertado. Pero lo que él creía que le iba a favorecer se volvió en su daño. Los pocos e insignificantes discípulos que le seguían fieles, lo hacían sobre todo por las lecciones que daba sobre Prisciano, en el que se creía una autoridad. Pues bien, después de llegar el maestro, perdió casi completamente a sus alumnos, viéndose obligado a suspender el régimen de clases. No mucho después –como desesperado de la gloria mundana– dirigió también él su camino hacia la vida monástica.

Después de la vuelta de mi maestro a la ciudad, conoces bien los choques y disputas que mis discípulos tuvieron con él y sus seguidores. Conoces también el desenlace que esta contienda tuvo para ellos y de rechazo para mí. Sólo me queda repetir con calma y ufanía el verso de Ajax:

Si preguntas por el resultado de esta lucha, sábete
que no fui vencido por mi enemigo.

Tomado de: Abelardo, Pedro. *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Carta primera 1-2. Trad. de: Pedro R. Santidrián y Manuela Astruga. Alianza, Madrid, 1993.

2. LA LÓGICA AL SERVICIO DE LA TEOLOGÍA

Una de las características de Abelardo es el uso de los instrumentos lógicos (en particular aristotélicos) para examinar puntos fundamentales de la fe cristiana. Mediante una cerrada y rigurosa confrontación con las opiniones de los adversarios, especifica en el lenguaje el espacio en que puede ejercitarse el trabajo del teólogo con la más completa autonomía.

2.1 ¿Qué significa la distinción de las personas?

Cristo, la misma sabiduría de Dios encarnada, describiendo la perfección del sumo bien, que es Dios, la distingue cuidadosamente por medio de tres nombres, cuando llamó, por tres razones, la sustancia divina única y singular, absolutamente individual y simple, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

2.2 ¿Qué significan los nombres de las personas?

La sustancia divina se llama Padre en razón del único poder de su majestad, que es la omnipotencia, por medio de la cual puede hacer lo que quiere, en cuanto nada puede resistirle. Se llama Hijo en razón de la propia sabiduría, por medio de la cual puede distinguir y separar según la verdad todas las cosas, de manera que nada puede escapársele ni engañarla. Se llama Espíritu Santo en razón de la gracia de su bondad, por la cual Dios no trama maldad, sino que está dispuesto a salvar a todos, nos distribuye los dones de su gracia sin mirar lo que nos hemos ganado con nuestra perversión, y salva con la misericordia a los que no puede salvar por medio de la justicia. Afirmar que Dios es tres personas, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es como decir que la divina sustancia es potente, sabia y buena, antes bien, que es la misma potencia, sabiduría y bondad. La plena perfección del bien consiste

en estas tres determinaciones: potencia, sabiduría y bondad, y cada una cuenta poco sin las otras dos. En efecto, quien es poderoso y no sabe dirigir según la razón lo que le es posible, posee un poder fatal y dañoso. El que es sabio y actúa con rectitud, carece de eficacia si no puede hacer nada. Quien fuese poderoso y sabio, pero para nada bueno, estaría tanto más inclinado a perjudicar, cuanto más estuviese seguro de cumplir lo que quiere por medio de su poder y de su habilidad. Además, quien no está movido por el sentimiento de la bondad, no dispone a los otros a esperar sus beneficios. Estas tres características se unen, por tanto, para hacer sí que él pueda cumplir lo que quiere, y en cuanto bueno quiere lo que está bien y no exceda por ignorancia de los límites de la razón. Él es, sin duda, bueno y perfecto en todo. Esta diferenciación al interior de la Trinidad, no sólo consiente describir la perfección del sumo bien, sino que es también muy útil para convencer a los hombres al culto de Dios. Por este motivo la misma sabiduría de Dios encarnada se refirió a ella de modo particular en su predicación. Dos cosas hacen sí que nos sometamos completamente a Dios: el temor y el amor. El poder y la sabiduría suscitan en nosotros el máximo grado de temor, porque sabemos que Dios puede castigar los errores y nada se le escapa. La bondad, en cambio, está unida al amor; en efecto, amamos de manera especial lo que consideramos sumamente bueno. De allí deriva con certeza que Dios quiere castigar la impiedad, cuanto más aprecia la equidad, tanto más desprecia la iniquidad, como está escrito: "Ama la injusticia y odia la iniquidad" (*Sal* 44, 8).

El nombre Padre, como se dijo, designa el poder, el nombre Hijo, la sabiduría; el nombre Espíritu Santo el sentimiento de bondad hacia las creaturas. Determinaremos enseguida el fundamento de estos nombres, mostrando cómo, para indicar estas diferencias en Dios, éstas se usan en modo traslaticio respecto a su significado usual. Primero que todo mostramos que la distinción al interior de la Trinidad no tiene origen en Cristo, pero Él la enseñó con mayor claridad y precisión. La inspiración divina se ha dignado revelarla a los hebreos por medio de los profetas y a los paganos por medio de los filósofos, para animarlos, a través del conocimiento de la perfección del sumo bien, tanto a uno como a otro pueblo, al culto del único Dios "por quien existen todas las cosas" (1*Co* 8, 6), y para que la fe en la Trinidad, en cuanto transmitida por los antiguos doctores, fuera acogida con mayor facilidad por ambos pueblos en el tiempo de la gracia. [...]

2.3 Por qué la sabiduría es llamada Verbo

La sabiduría es llamada Verbo por que a través de las palabras cada uno manifiesta el propio conocimiento de su ciencia. Por eso Moisés, como ya lo hemos recordado, hace preceder al relato de la creación de las diversas cosas la expresión: "Y dijo Dios" (*Gn* 1, 3ss) y al final emplea la expresión: "Y así fue" (*Gn* 1, 7ss). Él muestra que Dios ha creado todas las cosas, es decir, en su sabiduría, por tanto, racionalmente.

Con este propósito en otro lugar el salmista afirma: "Porque Él lo dijo, y existió" (*Sal* 32, 9), es decir, Él creó y ordenó todas las cosas por medio de la razón. En otro lugar, para mostrar que este Verbo no es una palabra pasajera que se oye, sino permanente e inteligible, afirma: "Él hizo los cielos con sabiduría" (*Sal* 135, 5). Esta palabra intelectual de Dios, es decir, la eterna disposición de su sabiduría, Agustín la describe: "La palabra divina es la misma disposición de Dios que no tiene un sonido rimbombante y pasajero, sino una fuerza que permanece eternamente". A propósito de ésta, en el Libro VIII del *De Trinitate*, afirma: "Él ha llamado Hijo al Verbo para mostrar que fue creado por Él".

2.4 ¿Por qué la bondad de Dios es llamada Espíritu Santo?

El nombre Espíritu Santo expresa el sentimiento de bondad y caridad, como el espíritu, el soplo que sale de nuestra boca, manifiesta sobre todo los sentimientos del corazón, sea cuando suspiramos por amor, sea cuando nos lamentamos de angustia por la fatiga o el dolor. Por este motivo el Espíritu Santo es entendido como un sentimiento bueno en este pasaje del libro de la Sabiduría: "La sabiduría es un espíritu que ama a los hombres, pero no dejará impunes los labios blasfemos" (*Sb* 1, 6). Aquí el nombre Espíritu Santo indica exclusivamente una persona, sin embargo, tomado en otro sentido, éste es común a las tres personas, por el hecho de que la sustancia divina es espiritual y no corpórea, y también santa. Sucede frecuentemente que un nombre común a muchas cosas se refiere a una de ellas como su nombre propio. Y puesto que las otras cosas tienen nombres propios por medio de los cuales se distinguen unas de otras, mientras ésta no tiene un nombre que le indique la diferencia, lo que antes era común a todas las otras se convierte en nombre propio de ésta. Como cuando hablamos de clérigos para destacar la diferencia con los monjes, aunque también los monjes sean clérigos; o también cuando hablamos de los fieles para destacar la diferencia con los mártires, a pesar de que los mártires, sobre todo, deben ser llamados fieles.

Hay también muchos otros pasajes de los profetas en los cuales está claramente demostrada la distinción al interior de la Trinidad. El mismo David enseñó claramente la eterna generación del Hijo del Padre, haciendo hablar de esta manera a la persona del Hijo: "El Señor ha pronunciado: Tú eres mi hijo, yo mismo te he engendrado hoy. Pídeme y te daré en herencia las naciones" (*Sal* 2, 7ss). Cuando afirma: "Te he engendrado hoy" es como si dijese: "Tú eres eternamente de mi sustancia". En efecto, en la eternidad no hay pasado ni futuro, sino todo es sencillamente presente, por esto el adverbio que indica el tiempo presente es empleado para significar la eternidad, dice por tanto "hoy" por "eternamente". Correctamente agrega al adverbio "hoy" el verbo "he engendrado", un pasado unido al presente, para indicar, a través del término "hoy", que esta generación está siempre presente, y por medio del térmi-

no "he engendrado", que ésta siempre se está cumpliendo, es decir, jamás ha tenido comienzo ni jamás cesará. Las cosas que han pasado ya se han cumplido y están completas, por eso él ha utilizado el pasado casi para indicar la perfección, para enseñar que el Hijo es siempre engendrado y ha sido siempre engendrado por el Padre. En otra parte, él proclama aún más claramente la eternidad del Hijo al decir: "Que dure tanto como el sol, como la luna, por generaciones" (*Sal* 71, 5). Y agrega: "Contigo el poderío el día de tu nacimiento; en las montañas santas, como el rocío, te he engendrado en el seno de la aurora" (*Sal* 109, 3).

ABELARDO, *Teología del Sumo Bien.*

PORFIRIO

3. LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES

El siguiente pasaje tomado de la Isagoge *de Porfirio originó la célebre disputa de los universales. Porfirio se pregunta si los universales tienen estatuto ontológico y de qué naturaleza es, o si tienen solo existencia mental, como simples conceptos. Sin embargo, en este escrito deja el asunto en suspenso, afirmando que se trata de un tema demasiado complejo para abordarlo en un breve tratado.*

Por ser necesario, Crisaorio, para aprender la enseñanza de Aristóteles sobre las categorías, conocer qué es género, qué diferencia, qué especie, qué propio y qué accidente, y también por ser útil la teoría de todo esto para dar definiciones, y, en suma, para lo que se refiere a la división y a la demostración, al transmitírtela sucintamente, intentaré en pocas palabras, a modo de introducción, recorrer lo dicho por los antiguos, evitando investigaciones más profundas y tratando las cuestiones más simples sólo lo suficiente.

Así, pues, sobre los géneros y las especies declinaré hablar tanto de su subsisten o son puros y simples pensamientos, como de si son subsistentes corpóreos o incorpóreos, como también de si están separados o si son subsistentes en las cosas sensibles y dependen de ellas, por ser el tratamiento de todo esto profundísimo y requerir un examen mayor.

Ahora te intentaré explicar lo que los antiguos, y entre ellos especialmente los peripatéticos, han sostenido desde un punto de vista más predominantemente lógico acerca de éstos (género y especie) y de los ya mentados.

Tomado de: PORFIRIO. *Isagoge*, I, 1-3.
Trad. de: Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Anthropos.

CAPÍTULO XXVIII

CENTROS PROMOTORES DE CULTURA DEL SIGLO XII. LAS ESCUELAS DE CHARTRES Y SAN VÍCTOR, PEDRO LOMBARDO Y JUAN DE SALISBURY

I. *Las Escuelas de Chartres y San Víctor*

La Escuela de Chartres y el estudio de los clásicos → § 1-3

√ La Escuela de Chartres (Bernardo y Teodorico de Chartres, Guillermo de Conches, Gilberto Porretano) fue el centro cultural más importante del s. XII, conocido por la lectura y la interpretación de los clásicos y en particular de Platón.

Especial énfasis se daba al estudio de las artes del trivio, sobre todo de la gramática, porque ella, unida a una concepción platónico-realista de los universales, expresaba también capacidad cognoscitiva del mundo: en efecto, si el nombre expresa las Ideas y las Ideas son arquetipos de las cosas, el estudio de las relaciones entre los nombres expresa, en alguna medida, la relación entre las cosas.

El misticismo de la Escuela de San Víctor → § 4-5

Teodorico de Chartres buscó mediar el *Timeo* platónico con el *Génesis* identificando los principios del mundo con Dios, entendido como principio de unidad y con la materia, entendida como principio de la multiplicidad.

√ Si la Escuela de Chartres enfatiza los aspectos filosóficos, la Escuela de San Víctor, que debe parte de su fama a Hugo de San Víctor, enfatiza los místicos.

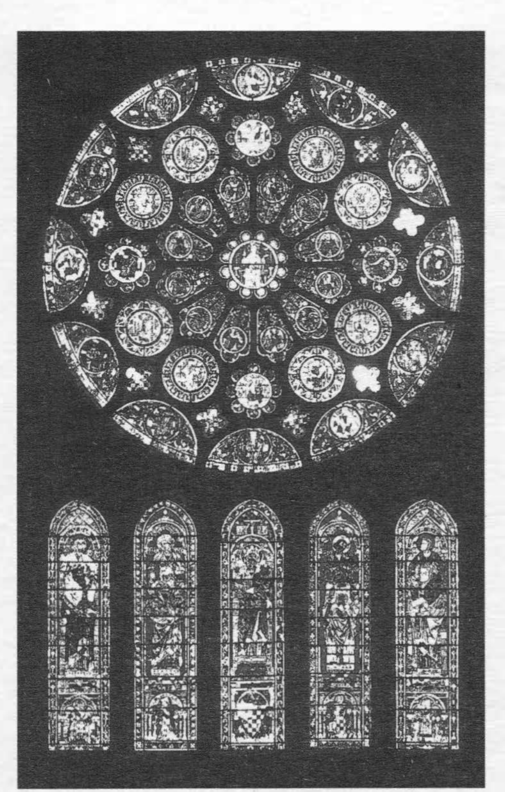
Hugo intentó fijar un canon razonable para la exégesis de los textos bíblicos, para que se mantuviera a justa distancia del excesivo alegorismo y del literalismo. Introdujo también en el *currículum* escolástico las artes mecánicas, teniendo en cuenta las exigencias que la vida de los comunes estaba manifestando. El carácter típico de la Escuela de San Víctor está de todos modos en la perspectiva mística entendida como el culmen de todo conocimiento.

Ricardo de San Víctor traducirá esta perspectiva en la fórmula *cogitatio, meditatio, contemplatio*, que son las etapas del ascenso místico que lleva a la identificación con Dios.

1. Tradición e innovación

Cuando tratamos de la Escuela de Chartres hablamos del principal centro cultural del s. XII con maestros de gran prestigio y con un núcleo doctrinal unitario y, por muchos aspectos, innovador.

La fama de esta Escuela se remontaba ya a los tiempos del obispo Fulberto, muerto en el año 1028. Pero sucesivamente en el s. XII los maestros más connotados que dieron lustre a la Escuela catedralicia de Chartres fueron los hermanos Bernardo y Teodorico de Chartres y Guillermo de Conches, que sobresalieron por la lectura directa de los clásicos, por la predilección hacia los antiguos y en particular por Platón y por lo tanto por la importancia otorgada a las *humanae litterae*. Se trata de un humanismo hecho de gramática y retórica, como de todas las artes del quatrivio y en especial de las ciencias naturales (matemáticas y astronomía), de la que se recibieron estímulos e insinuaciones para reflexionar sobre las verdades cristianas.

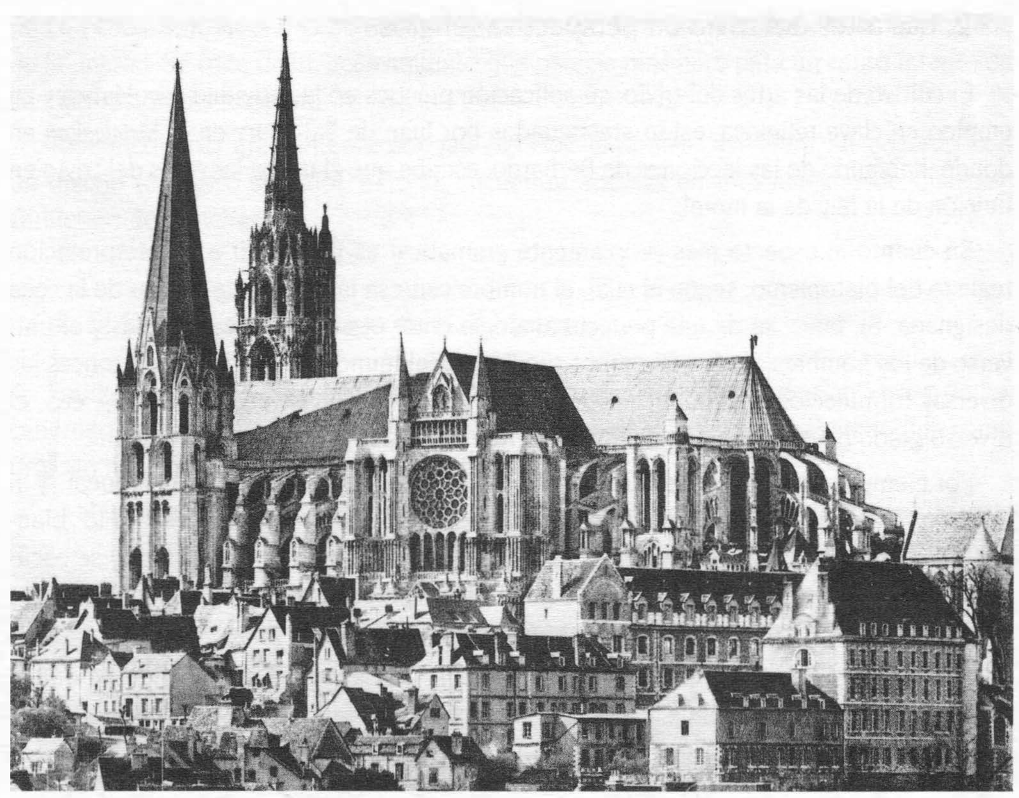


La excelencia del modelo antiguo y la confianza en el progreso histórico del conocimiento fueron expresadas por Bernardo en la célebre imagen "de los enanos y de los gigantes". Este vitral de la catedral de Chartres representa a los cuatro evangelistas sobre las espaldas de los cuatro profetas mayores del Antiguo Testamento con la Virgen en el centro, traduce en iconografía sagrada la expresión de Bernardo.

De la Escuela de Chartres salió también Gilberto Porretano, muerto en el 1154, sobre el que influyó determinantemente Bernardo. En el s. XII, Abelardo tuvo la primacía en la esfera de la problemática de la lógica: Gilberto lo superó en la esfera de la metafísica: fue una mente altamente especulativa.

Los textos a los que se refiere la Escuela de Chartres son de por sí significativos de la orientación doctrinal. Ante todo, la obra de Marciano Capella, las *Nupcias de Mercurio y de la Filología*, que celebra las nupcias entre letras y ciencias. Además, el *Planisferio*, el *Canon* y las *Tablas* de Ptolomeo, que se refieren a la aritmética, la geometría y la astronomía.

En cuanto a la dialéctica, además del *corpus* de la *logica vetus*, está también el resto del *Organon* de Aristóteles (*Analíticos*, *Tópicos* y *Elencos*).



La catedral de Chartres, de la que toma el nombre la escuela homónima, el mayor centro de cultura del s. XII.

El estudio de estas obras estaba motivado por la persuasión de que para filosofar, el entendimiento debe estar iluminado por el *quatrivio* y poseer los instrumentos interpretativos que ofrece el *trivio*.

El estudio de la herencia clásica es puesto en evidencia por el fundador de la Escuela, Bernardo, que fue platónico y que hizo famosa la imagen de "los enanos y los gigantes". Los enanos son los modernos, los gigantes son los antiguos, los primeros están sentados sobre las espaldas de los segundos. Los gigantes son por constitución más robustos y desarrollados, pero los segundos gozan de los privilegios de mirar más lejos y de ver más cosas, con la condición de que no se bajen de su particular posición.

Nosotros, pues, debemos ser como los enanos sentados en las espaldas de los gigantes, estudiando sus obras y desarrollando sus indicaciones y estímulos.

Esto subraya la *excelencia del modelo antiguo* y al mismo tiempo la confianza en el *progreso histórico del conocimiento*.

2. Las artes del trivio en perspectiva religiosa

El cultivo de las artes del trivio, su aplicación práctica en la actividad escolástica y su empleo en clave religiosa, están atestiguados por Juan de Salisbury en el *Metalogicon* en donde, hablando de las lecciones de Bernardo, escribe que él usaba las artes del trivio en función de la fe y de la moral.

En cuanto al aspecto más propiamente gramatical es útil aludir a la interpretación realista del platonismo, según el cual, el nombre expresa la naturaleza misma de la cosa designada. Si, pues, se da una perfecta analogía entre el universo de las cosas y el universo de los nombres, dado que ambos provienen del mundo de las "Ideas", entonces las diversas formulaciones gramaticales expresan, con la flexión de casos, géneros, etc., el diverso grado de participación de las cosas nombradas en la perfección original.

Por ejemplo, en el paso del sustantivo abstracto "blancura" al verbo "blanquear" y al adjetivo "blanco", Bernardo veía la idea que se participa hasta corromperse en lo "blanco". Es decir, a medida que desciende hacia lo sensible, la idea se empobrece y se oscurece. Se trata, pues, de una perspectiva gramatical y retórica de signo realista en el que se releían algunos aspectos propiamente metafísicos de Platón.

Son apuntes que Guillermo de Conches (1080-1154) retomará, persuadido de que la ignorancia gramatical o lingüística lleva a la ignorancia filosófica.

3. El *Timeo* de Platón interpretado a la luz del *Génesis*

La orientación doctrinal de la Escuela fue sustancialmente platónica y la obra más leída y comentada fue el *Timeo* de Platón. Se trata de la filosofía de la naturaleza y de la cosmología del filósofo más cercana más a la revelación cristiana y por lo tanto válido subsidio para la mejor comprensión del *Génesis*, la narración bíblica de la creación del mundo. Y se trata de un primer intento de relacionar la física con la teología, abriendo el desarrollo de las ciencias del quatrivio.

El representante más significativo de la Escuela fue Teodorico de Chartres, hermano de Bernardo, muerto hacia el 1155. Sus escritos principales son: El *Heptateucon*, programa de las siete artes liberales, el *De septem diebus*, comentario al *Génesis*, los comentarios al *De hebdomadibus* y al *De Trinitate* de Boecio.

Tomando en conjunto las indicaciones del *Génesis* con las del *Timeo*, Teodorico afirma que los principios de las cosas son dos: Dios, principio de unidad, y la materia, principio de multiplicidad. A su parecer, Platón no entendió la materia como principio coeter-

no con Dios, sino que, a la manera pitagórica, puso la materia como derivada o bajada de la unidad. Se trata de un acercamiento que parecía más apto para un cauto intento de cristianización del neoplatonismo.

Teodorico tuvo gran interés por las ciencias naturales, así fuera en acuerdo con un diseño teológico superior. Esto se encuentra además en otro maestro de Chartres, Guillermo de Conches.

4. El *Didascalicon* de Hugo de San Víctor

Fundada por Guillermo de Champeaux, la escuela de la abadía de San Víctor, de los canónigos agustinianos de París, fue un centro de viva actividad cultural entendida como prólogo necesario para una auténtica vida mística.

Si al igual que la Escuela de Chartres, enfatiza los aspectos filosóficos y científicos de la cultura, a diferencia de aquélla, la Escuela de San Víctor insiste sobre la oración y la



La Filosofía con la Dialéctica y la Geometría. Mosaico del año 1105 (Ivrea, Seminario)

contemplación de Dios y todo está en función de esto. Misticismo y cultura se funden programáticamente en una unidad, como no es difícil de subrayar en uno de los más ilustres representantes de esta Escuela, Hugo de San Víctor.

Entre los escritos de Hugo (nacido en Sajonia en el 1096 y muerto en el 1141), se cuentan *De sacramentis christianae fidei*, *Epitome in philosophiam*, *Commentarium* a la *Gerarchia celeste* del Pseudo-Dionisio y el *Didascalicon* (en 7 libros), que es la obra más completa y sistemática, en la que el saber de su tiempo se encuentra inteligentemente dispuesto y ordenado.

Esta obra fue el modelo para las *Summae*, que se elaborarán posteriormente, por su estructura y rigor metodológico.

La concepción que Hugo de San Víctor tiene de la exégesis, presenta cierta importancia: en su opinión, las Escrituras no pueden soportar *cualquier* interpretación. En particular, él rechaza las interpretaciones alegóricas incongruentes y genéricas, pero también las interpretaciones opuestas que se reducen exclusivamente a la letra. La letra mata, el espíritu vivifica: "Y digo estas cosas –escribe Hugo en el *Didascalicon*– no para ofrecer a quien quiera la ocasión de interpretar la Escritura a su gusto, sino para demostrar que no puede proceder por mucho tiempo sin errar quien sigue solamente en sentido literal [...]".

A partir de aquí, otro elemento ulterior que conviene evidenciar es el espacio concedido a las "artes mecánicas", que Hugo de San Víctor pone al lado, con valor, a las artes del trivio y del quatrivio. Éstas manifiestan su atención a la nueva vida urbana. Se trata, efectivamente, de las artes textiles, de la construcción de armas, de la navegación, de la agricultura, de la caza, del teatro, de las técnicas para la conservación de los alimentos. Estamos ante *disciplinas nuevas*, en un cierto sentido, que reflejan la actividad de la nueva economía burguesa, que Hugo teoriza y pone en el amplio marco de un concreto discurso filosófico.

Su aprecio por estas disciplinas no liberales está motivado por la persuasión de que su estudio puede contribuir "a aligerar la actual condición humana". Así como la ética ayuda a actuar rectamente y la física prepara los instrumentos para un conocimiento más eficaz del mundo, estas artes salen al encuentro de nuestras necesidades cotidianas. [Textos 1]

5. La mística y Ricardo de San Víctor

No obstante la diferenciación clara entre ciencias profanas y ciencia sagrada y aunque las primeras se cultiven de acuerdo con métodos propios a cada una de ellas, *éstas permanecen subordinadas a la teología y por lo tanto a la mística*. A este propósito es conveniente hacer alusión a la forma ascendente de los grados de lo real, dominables progresivamente por

la razón y por la fe. Hay cosas esencialmente racionales, que pueden conocerse por lo tanto *solo con la razón*, como las verdades matemáticas, los principios de la lógica y de la dialéctica. Hay luego cosas *secundum rationem*, es decir, verdades probables, como las históricas para cuya comprensión la razón ha de ser ayudada por la fe. Finalmente hay cosas *supra rationem*, es decir, superiores a la razón y objeto específico y único de la fe. Del conjunto resulta un pleno acuerdo entre razón y fe, pero sobre todo la superioridad de ésta como acabamiento de todos los esfuerzos humanos, constituido por la contemplación y la posesión de Dios.

Quien profundizó la vía mística fue el escocés Ricardo de San Víctor (muerto en el 1173) que sucedió a Hugo como maestro y prior de la Escuela de San Víctor.

Fundamentalmente neoplatónico y profundamente místico, Ricardo evidenció el vínculo entre razón y fe.

La fe nos dice que existe un solo Dios; que Dios es eterno e increado, que Dios es uno y trino. Pues bien, la razón busca justamente las *rationes necessariae* de la fe. Las cosas cambian y perecen, no tienen en sí mismas su razón. Ésta se encuentra, en cambio, en el ser infinito, increado y eterno que es Dios. Por lo tanto, para Ricardo, la subida mística parte de la *cogitatio* y mediante la *meditatio* llega a la *contemplatio*.

Ésta, que es preparada por el ejercicio de la virtud, conduce al hundimiento en Dios. A medida que se asciende a través de los grados de la contemplación, el alma se dilata, se eleva sobre sí misma, y en el momento supremo, se aliena por completo de sí misma para transfigurarse en Dios.

La Escuela de San Víctor, pues, cultivó con gran empeño las ciencias, la filosofía y la teología, compenetradas entre sí por un espíritu contemplativo de los misterios divinos, a la que todo puede y debe conducir, como al momento más alto y significativo de la vida intelectual y moral.

II. Pedro Lombardo y Juan de Salisbury

√ La fama de Pedro Lombardo está unida a los libros de *las Sentencias* que, aunque no muy profundas en el campo filosófico, reúnen con diligencia y equilibrio crítico las mayores contribuciones de las corrientes anteriores de pensamiento, con la intención de presentar un compendio de la doctrina cristiana.

Las Sentencias *de Pedro Lombardo* → § 1

√ Juan de Salisbury, alumno de Abelardo, sostuvo una posición filosófica no dogmática de derivación académico-ciceroniana por la que prefirió los términos de un conocimiento probable al que pretende aprehender la verdad, presumiendo de seguridad. La humildad de la razón se aviene muy bien con la fe cristiana que sostiene que solo Dios es verdaderamente sabio.

Juan de Salisbury: la humanidad de la razón → § 2

1. Los libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo

"El s. XII es el siglo en que se llega a la sistematización de la teología, entendiendo por sistematización una cierta unidad en la exposición de la verdad de fe [...]. Se siente la necesidad de recoger en una exposición ordenada la doctrina católica" (S. Vanni Rovighi).



Pedro Lombardo en una pintura de Taddeo Gaddi (1290/1300-1366)

Las verdades de fe están contenidas en la Sagrada Escritura; sin embargo, no siempre se estaba y se había estado de acuerdo sobre ciertos pasajes importantes de la Sagrada Escritura. De manera que tomó cuerpo la exigencia de reunir y citar, junto con los pasajes de la Escritura que formulaban las verdades de fe, también las interpretaciones que de los mismos habían dado los Padres.

Así nacieron las *Summae* o *Sententiae* que, dada la dificultad de procurarse los manuscritos, funcionaron como verdaderas y propias enciclopedias de la doctrina cristiana. Fueron instrumentos esenciales, para todo el Medioevo, tanto para el estudio como para la enseñanza.

Entre los diversos libros de *sentencias*, los *Libri quattuor sententiarum* de Pedro Lombardo tuvieron una importancia central para todo el Medioevo.

Pedro Lombardo había nacido cerca de Novara. Realizó sus estudios primero en Bolonia y luego en la Escuela de San Víctor, en París. Aquí, del 1140 en adelante, enseñó en la Escuela catedralicia. Obispo de París en el 1159, murió en el 1160.

Autor de un *Comentario a las Cartas de san Pablo* y de otro *Comentario a los Salmos*, Pedro Lombardo escribió sus *Libri quattuor sententiarum* –comentados por todos los grandes Escolásticos– en el período que va del 1150 al 1152. Se trata de una obra que presenta como un compendio de la doctrina cristiana tomada de la Escritura y de la autoridad de los Padres, estando también presentes la Escuela de San Víctor y Abelardo.

La obra de Pedro Lombardo no es una obra original; es una obra de compilación en donde "desembocan todas las corrientes anteriores". Y, sin embargo, su comentario se impone por su gran equilibrio. El autor, de hecho, reconoce los derechos de la razón; pero no hasta el punto de someter la fe a la razón. Y su equilibrio fue ciertamente uno de los motivos del éxito de las *Sentencias*. |Textos2|

2. Juan de Salisbury: los límites de la razón y la autoridad de la ley

Personaje característico de fines del s. XII fue Juan de Salisbury. Nacido en Inglaterra, justamente en Salisbury, hacia el 1110, Juan estudió en Francia. Frecuentó la Escuela de Chartres. Fue alumno de Abelardo: "A sus pies –recuerda Juan– recibí los primeros rudimentos del arte de la lógica y absorbí con apasionada avidez todo lo que salía de su boca". Luego de haber pasado algunos años en la corte pontificia, Juan volvió a Inglaterra y fue secretario del arzobispo de Canterbury, Tomás Becket, al que le dedicó el *Metalogicon* y el *Policraticus*. La lucha entre Tomás Becket y Enrique II tuvo como epílogo el "asesinato en la catedral" del obispo. Y Juan volvió a Francia. Fue obispo de Chartres del 1176 y murió en el 1180.

Juan aprecia tanto la cultura humanista como la lógica. No es un escéptico. Sin embargo, se confía al criterio del *conocimiento probable* del que hablaba Cicerón. Esto le permitió huir, por una parte, de la verbosidad y de otra, del dogmatismo. "Prefiero dudar sobre cada una de las cosas junto con los académicos, a definir temerariamente, mediante una dañosa simulación, lo que permanece aún desconocido y oculto", escribe Juan.

En síntesis, se siente próximo a la *modestia* de los *académicos*; actitud que estaría de acuerdo con los estudiosos cristianos, si se piensa que únicamente Dios conoce la verdadera realidad del universo en su totalidad.

Ciertamente hay verdades que el hombre, por los sentidos, la razón y la fe, puede alcanzar; pero es necesario admitir con toda franqueza que existen problemas frente a

los cuales la razón hará bien en suspender el asentimiento y detenerse. Problemas que obligan a la razón a admitir los propios límites son, por ejemplo, los siguientes: los problemas de la providencia, del acaso y del libre albedrío; la cuestión de la infinitud de los números y de la divisibilidad infinita de las grandezas; el problema de los universales, etc. Juan no pretende que no se discuta sobre estas cosas, sino que exige que no se hagan pasar por soluciones definitivas y absolutas lo que apenas son intentos de solución.

HUGO DE SAN VÍCTOR

1. EL VALOR DE LOS CLÁSICOS

Los clásicos del pensamiento helénico son instrumentos indispensables para quien desea alcanzar la sabiduría.

La cultura de la Escuela de San Víctor puede expresarse con la célebre metáfora de los "enanos y los gigantes" (forjada por Bernardo de Chartres): Platón es un gigante de la cultura, pero un enano sentado sobre sus espaldas puede ver más.

Un sabio, al ser interrogado sobre las mejores disposiciones para aprender, respondió: espíritu humilde, empeño en la búsqueda, vida tranquila, investigación, pobreza, tierra extranjera; estas circunstancias agilizan la superación de las dificultades que se encuentran durante los estudios.

Él conocía, pienso, el dicho: El buen comportamiento moral enriquece la cultura, y por tal motivo unió las advertencias sobre el modo de vivir con las normas referentes al estudio, para que el alumno pueda llega a conocer no sólo el método de su trabajo, sino también su estilo de vida.

No merece aplauso la ciencia de una persona deshonesta: por eso es de suma importancia que quien se dedica a la búsqueda del saber no descuide las reglas de una vida correcta.

La humildad es la condición preliminar de un comportamiento disciplinado; de esta virtud existen muchos testimonios: los siguientes tienen que ver especialmente con los estudiantes. Primero que todo, no deben menospreciar ninguna ciencia y ningún libro; en segundo lugar, por nada deben avergonzarse de aceptar una enseñanza de cualquier persona, en fin, si lograran adquirir la cultura, nunca deberán despreciar a nadie.

Muchos se equivocan porque quieren parecer sabios antes del tiempo: se abandonan así a la vanidad del orgullo, comienzan a aparentar lo que no son y a avergonzarse de lo que son: cuanto más se alejan de la sabiduría, más anhelan ser considerados sabios y no serlo realmente. He conocido a muchas personas de esta clase, las cuales, carentes todavía de los rudimentos de la cultura, juzgaban como digno de ellos sólo ocuparse de problemas elevados: creían poder llegar a ser grandes sólo leyendo los libros o escuchando las palabras de autores célebres y sabios.

"¡Nosotros –decían– los hemos visto, hemos escuchado sus lecciones, a menudo solían conversar con nosotros, somos reconocidos de hombres excelentes y famosos!". Yo en cambio les digo: "Ojalá que nadie en el mundo me conociera, pero que yo pudiera conocer cuanto humanamente es conocible".

Ustedes se vanaglorian por haber visto, pero no dicen haber entendido a Platón: en este punto no creo que sea para ustedes ocasión de prestigio venir escuchar mis lecciones. Yo no soy Platón, ni he tenido la fortuna de encontrarlo. Ustedes han bebido de la fuente de la filosofía y, sin embargo, ¡sería un gran bien que todavía tuvieran sed! Hasta un rey, que aun habiendo bebido en copa de oro, bebe también en una taza de barro, si tiene sed. ¿Por qué tendrían que retirarse? Han escuchado a Platón, escuchen ahora también a Crisipo. Se ha vuelto proverbial el dicho: "Tal vez lo que tú no sabes, lo sabe Ofello".

No existe una persona a la que se le haya concedido saber todo ni una que no haya recibido de la naturaleza cualquier don especial: por tanto, los estudiantes deben escuchar con gusto a todos, deben esforzarse por leer todo y no deben despreciar ningún escrito, ningún autor, ninguna enseñanza: sin prejuicios, procuren aprender de cualquier persona lo que no saben; no deben pensar en lo que ya conocen, sino en cuanto ignoran todavía.

En este sentido se dice que Platón hubiese preferido en un tiempo aprender con humildad antes que enseñar con presunción. ¿Por qué tendrías que avergonzarte de aprender y no tienes pudor de ser ignorante? Eso es mucho más deshonroso. ¿Por qué aspiras a cosas tan grandes cuando eres tan pequeño? Considera realmente hasta dónde pueden llegar tus fuerzas.

Procede mejor el que camina con paso regular. Algunos han querido dar un gran salto adelante y han caído en un barranco. No te apresures: sólo así alcanzarás primero la sabiduría.

Aprende con gusto de todos lo que no sabes, porque la humildad puede hacerte partícipe de la posesión de aquel bien especial que la naturaleza ha reservado a cada ser humano. Será más sabio de todos el que quiera aprender algo de todos: el que recibe algo de todos, termina siendo el más rico de todos.

No menosprecies por tanto ninguna forma de saber, porque toda ciencia tiene valor. Si tienes tiempo, no dejes de leer los libros que se te presenten: aunque no obtengas de ellos mayor utilidad, tampoco te causará daño alguno, porque, según mi parecer, no existe escrito que no proponga algo interesante, cuando es examinado a su debido tiempo y lugar: podría contener alguna noticia especial, que el lector ávido podrá apreciar con tanto mayor agrado, cuanto más singular y preciosa sea la información.

No es un bien, sin embargo, lo que impide lo mejor: si no te es posible leer todos los libros, lee aquellos que te sean más útiles. Aunque pudieras leer de todo, no debes jamás poner el mismo empeño para todas las lecturas: hay algunos libros que es necesario leerlos para que no nos resulten desconocidos del todo; de otros, en cambio, debemos hacernos al menos un juicio, porque algunas veces se corre el riego

de sobrevalorar justamente lo que se ignora y se juzga mejor cuando se tiene algún conocimiento de los temas.

Ahora te puedes dar cuenta de por qué es importante la humildad: no descuidarás ninguna ciencia, te esforzarás por aprender con agrado algo de todos, luego, cuando hayas alcanzado un cierto grado de instrucción, no despreciarás a nadie; te conviene adoptar este comportamiento.

En estos últimos tiempos, precisamente por no haber seguido estos principios, algunas personas se llenaron de orgullo: exaltaban con excesiva complacencia su ciencia y, creyendo con absoluta certeza de ser grandes, pensaban que los demás (incluso los que jamás habían conocido) no fuesen comparables con ellos, ni hubiesen podido llegar a ser como ellos. De esta actitud se deriva también el hecho desconcertante que algunos jactanciosos han reprobado de simples a los profesores ancianos: parecían convencidos de que la sabiduría hubiese nacido con ellos y que moriría con ellos. Ellos andaban diciendo que el lenguaje de los textos divinos es tan simple, que no es necesaria la explicación de un profesor para ser comprendidos: basta a cada estudiante la fuerza de su propio ingenio para explicar también las verdades más recónditas. Fruncían la nariz y torcían la boca, aludiendo a los docentes de teología; no se daban cuenta de que causaban ofensa a Dios, mientras andaban diciendo elegantemente que sus palabras son "simples", pero insinuando con malicia que son "insípidas". No les aconsejo para nada que imiten a tales individuos.

El estudiante virtuoso debe ser humilde y dócil, totalmente lejano de las ocupaciones mundanas y de las tentaciones de las pasiones, diligente y esmerado, dispuesto a aprender con agrado algo de todos; jamás debe presumir de su propia cultura, debe huir como de la comida envenenada de los escritos que contengan doctrinas falsas, debe examinar a fondo un argumento antes de formular su propio juicio; debe preocuparse por ser culto y por aparentar serlo. Deberá preferir las palabras de los sabios y tenerlas siempre presentes en la mente como modelo digno de imitar: si alguna vez no logra darse cuenta de un pasaje incomprensible, quizá por la profundidad de los conceptos, no prorrumpirá en invectivas, como si creyese que nada válido hay en él, sino lo que él está en capacidad de entender.

Ésta es la humildad que caracteriza a los estudiantes disciplinados.

HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon*.

PEDRO LOMBARDO

2. SENTENCIAS SOBRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Pedro Lombardo, en su antología de sentencias tomadas de la tradición patrística, sostiene la utilidad de la filosofía pero solo sometida a la teología:

ésta es la actitud que puede formularse con el célebre dicho Philosophia Ancilla Theologiae.

Agustín enseña: primero, que es necesario demostrar según la autoridad de las Sagradas Escrituras si la fe es así; segundo, que contra los gárrulos pensadores, más soberbios que capaces, es necesario valerse de argumentos católicos y de símiles congruentes para la defensa y la afirmación de la fe (I *Sent.*, 2, 3).

Los poderosos eruditos, que juzgan de las costumbres, como Platón, Aristóteles, Pitágoras, son anulados en comparación con Cristo crucificado; a solas parecen decir algo, pero comparándolos con Cristo, nada son; yacen muertos; necia es su sabiduría (*Psalmum* 140, 7).

En efecto, aquellas argucias y otras por el estilo tienen lugar en las creaturas, pero el misterio de la fe está libre de argumentos filosóficos (III *Sent.*, dist. 22).

Añadan la caridad a la ciencia y la ciencia será útil. La ciencia sola, en efecto, es inútil, con la caridad es útil; sola llena de soberbia, como a los demonios, los cuales con término griego son nombrados por la ciencia; en ellos está la ciencia sin la caridad (*Epist. I ad Corintios*, 8).

A través del cielo y la tierra y las demás creaturas, que entendieron ser inmensas y perpetuas, conocieron al mismo Creador incomparable, inmenso, eterno (*Epist. ad Romanos*, I, 20, 23).

No puede ser creído lo que puede ser percibido [...]. ¿Qué es, en efecto, la fe si no creer lo que no ves? (III *Sent.*, 22, 7).

Es necesario que, conociendo al Creador a través de sus efectos, conozcamos la Trinidad, cuyo vestigio aparece en las creaturas (*Epist. ad Romanos*, XI, 33-36).

Se ha demostrado que en las creaturas se encuentra una cierta imagen de la Trinidad; en efecto, no se puede ni se podrá tener a través de la contemplación de las creaturas un conocimiento suficiente de la Trinidad sin la revelación de la doctrina o de la inspiración interior. De donde los antiguos filósofos casi en sombras y de lejos vieron la verdad, faltando en la intuición de la Trinidad (I *Sent.*, 3, 6).

Al fin digamos que esta distinción de la suma Trinidad, que la fe católica proclama, no la tuvieron de ningún modo los antiguos y no la pudieron tener sin la revelación de la doctrina o de la inspiración interior. La revelación se da, en efecto, en tres modos: a través de las obras, a través de la doctrina y a través de la inspiración. Dios les reveló la verdad por medio de las obras y no a través de la doctrina o la inspiración. Por tanto, ellos vieron la verdad desde lejos, pero no se acercaron a través de la humildad (*Epist. ad Romanos*, I, 20-23).

PEDRO LOMBARDO. En: *Grande Antología Filosófica*, vol. V.

Decimotercera parte

LA ESCOLÁSTICA EN EL SIGLO XIII

Las grandes sistematizaciones de la relación entre razón y fe

[...] *como si uno cae en un precipicio y permanece allí sin otro que lo ayude a salir, así nuestra alma no habría podido elevarse de las cosas sensibles a la contemplación de sí misma y de la verdad eterna reflejada en ella, si la verdad misma, asumiendo la forma humana en* Cristo, *no se hubiera hecho escala de reparación para la caída de la primera escala de* Adán. *Por eso ninguno, por más que esté iluminado por los dones de naturaleza y de la ciencia adquirida, puede entrar en sí mismo para gozar de* Dios, *sino por la mediación de* Cristo *que dijo*: Yo soy la puerta, si uno entra por mí se salvará, entrará y saldrá y encontrará pastos eternos.

SAN BUENAVENTURA

Capítulo XXIX

LA FILOSOFÍA ÁRABE Y JUDÍA, LA DIFUSIÓN DE ARISTÓTELES EN EL OCCIDENTE Y LA MEDIACIÓN ENTRE ARISTOTELISMO Y CRISTIANISMO

I. *La situación política y cultural en el s.* XIII

√ El s. XIII asiste a la institución de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicanos), de las universidades (sobre todo en Bolonia y en París) y a la difusión del pensamiento aristotélico en filosofía.

Esto último es especialmente significativo porque propone por vez primera en el Medioevo una explicación racional del mundo y una visión del hombre independiente por completo de las verdades cristianas y de la revelación.

La difusión del aristotelismo → § 2

1. Situación político-social e instituciones eclesiásticas

El s. XIII representa el período de oro de la teología y de la filosofía. Esto es el fruto de muchos factores: la creación de las universidades, la institución de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicanos), el contacto de los ambientes occidentales con obras filosóficas desconocidas hasta entonces. Las universidades llegan a ser centros de intensa enseñanza e investigación; las órdenes mendicantes ofrecen un número relevante y cualificado de maestros; la nueva literatura se centra principalmente en torno a los escritos de metafísica y de física de Aristóteles que, conocidos a través de los árabes, son redescubiertos en su redacción original.

a) En el aspecto político-social es el período de la comuna madura y del fuerte desarrollo de las clases burguesas; es el período del fallido intento de restauración imperial por parte de Federico II, a causa de la fuerte tendencia autonomista de los países; es el

período de la teocracia papal que con Inocencio III pretende el pleno poder (*plenitudo potestatis*). Desde el punto de vista religioso, el Occidente profesa la fe católica que penetra en todas las clases sociales. La primacía del catolicismo explica el puesto central del papado que obliga a todos a que reconozcan la función mediadora y de guía que tiene la Iglesia. Es el período de la crisis del mundo bizantino, que conoce uno de sus momentos centrales en la toma de Constantinopla por obra de los cruzados (1204), gracias a los cuales se realiza un intercambio cultural más intenso.

b) En el aspecto de las instituciones eclesiásticas, es el período de las dos ordenes religiosas de más prestigio, la de los dominicanos y la de los franciscanos. A diferencia de las ordenes monásticas, surgidas en los siglos precedentes, cuyos adeptos vivían en los desiertos o en los campos, ligadas éstas últimas a la economía feudal, los franciscanos y los dominicanos escogieron como centro de su actividad las ciudades, que eran lugares de intensa vida económica, cultural y religiosa, condenadas con frecuencia por los ascetas que invitaban con acentos apocalípticos al desprecio del mundo y a la austeridad de vida. Recuérdense a los flagelantes, los humillados y varios otros movimientos afines, condenados pronto por la Iglesia oficial. Comprometidas con la predicación, estas nuevas ordenes religiosas advirtieron la importancia de la universidad, instrumento idóneo para la profundización doctrinal y para una obra eficaz de evangelización. El centro intelectual de la ciudad era en efecto la universidad, en donde la emancipación intelectual andaba a la par con la social. Las cátedras, que las dos ordenes conquistaron pronto, llegaron a ser los centros más autorizados por la seriedad de la enseñanza y la profundidad de la doctrina. El s. XIII puede llamarse el siglo de Alberto Magno, Tomás de Aquino (dominicanos)de Alejandro de Hales, Buenaventura de Bagnoregio y Juan Duns Scoto (franciscanos).

2. La situación cultural

a) En el aspecto de las instituciones escolásticas, estamos en el período del nacimiento y de la organización de las universidades. Si la primera fue la de Bolonia, interesada más en el derecho que en la teología, e independiente de la autoridad eclesiástica, el primer centro universitario y más importante para la filosofía y la teología es la de París. Gracias a Inocencio III, llegó a ser el verdadero cerebro de la "república cristiana", una fragua en la que se elaboró una cultura teológica más sólida. Antecedida por las Escuelas de Chartres y de San Víctor, esta universidad nació en el año 1200, año en el que Felipe Augusto sustrajo a los maestros y estudiantes de la jurisdicción ordinaria y los sometió a la del obispo de París que ejercía esta autoridad mediante el canciller. El año 1200 marca,

pues, el acto de nacimiento de esta universidad y el 1215 señala su primera organización en cuanto a las disciplinas enseñadas (facultad de artes y facultad de teología), a la duración de los cursos y los títulos, gracias a los estatutos redactados por el legado pontificio, que ya era maestro en París, Roberto de Courçon. Esta universidad sirvió de modelo a las de Oxford y Cambridge y más tarde a las numerosas universidades que se eregirán un poco por todas partes de Europa.

b) En el aspecto más propiamente cultural, el acontecimiento filosófico más importante en el s. XIII fue el conocimiento y la lenta difusión del pensamiento de Aristóteles, tanto en lo concerniente a la física como a la metafísica. Si los escritos de lógica eran ya conocidos y usados desde hacía tiempo, los escritos de cosmología y metafísica son ahora, por primera vez, objeto de estudio y de debate. La novedad de estas obras consiste en que ofrecen una "explicación racional" del mundo y una visión filosófica del hombre independientes por completo de las verdades cristianas. Hasta ahora, para los pensadores de mayor relieve, de Escoto Eriúgena hasta Abelardo, de Anselmo a los representantes de las Escuelas de Chartres y de San Víctor, las concepciones de la realidad, si bien estaban elaboradas con instrumentos racionales autónomos, eran sustancialmente concepciones teológicas, tomadas de la Revelación, repensadas y aclaradas por la razón. La filosofía estaba constituida por la lógica y por perspectivas platónicas y neoplatónicas, que se armonizaban con facilidad con el dato revelado.

Con el descubrimiento de las obras de física y metafísica de Aristóteles no se tienen solo *instrumentos* formales autónomos sino *contenidos* propios y perspectivas nuevas, por los cuales la filosofía tiende a su autonomía y a una clara diferenciación con la teología. Si es verdad que la fe necesita de la razón, ésta, sin embargo, tiene su *ámbito independiente con contenidos propios*.

El s. XIII puede ser llamado el siglo de la aceptación o del rechazo de Aristóteles, del repensamiento de su doctrina en el contexto de las verdades cristianas o de su "cristianización". Se trata, brevemente, de la cuestión de la relación sistemática entre fe y razón, entre filosofía y teología. Las modalidades del acuerdo o relaciones recíprocas de la una respecto de la otra, asumirán diversos matices, sin embargo, es cierto que el objetivo de este intenso debate, que se extenderá por todo el siglo, será el de teorizar la subordinación de la razón a la fe, de la filosofía a la teología, de la ciencia a la sabiduría.

Pero para comprender esto adecuadamente, es necesario trazar un cuadro general que ilustre el modo como el pensamiento de Aristóteles permaneció en Oriente y cómo se recibió y difundió en Occidente.

II. El *aristotelismo de* Avicena

La distinción entre ente y esencia → § 2

√ El aristotelismo llegó al Occidente a través de los árabes, en particular por Avicena y Averroes.

Avicena (980-1037) distingue claramente entre ente (concreto) y esencia (abstracta): los entes existen de hecho (por ejemplo, los hombres), mientras que la esencia (por ejemplo, la humanidad) prescinde de la existencia, pues representa el "qué es" de un ente que podría o no existir.

√ El ente se divide:

- en ente posible (el que existe pero que podría no existir, pues no tiene en sí su razón de ser);
- y en ente necesario (el que no puede no existir porque tiene en sí su razón de ser).

Ente posible y ente necesario → § 2

El mundo es posible, Dios es necesario. Sin embargo, la posibilidad del mundo no es absoluta, pues se acompaña con una cierta necesidad. El mundo procede de Dios y, por lo tanto, no tiene en sí su existencia, por lo mismo es posible. Sin embargo, Dios no puede hacer menos que crear el mundo, en cuanto produce necesariamente la primera Inteligencia (motriz del primer cielo) y poco a poco las demás hasta llegar a la décima que irradia las formas sobre nuestro mundo. El mundo, pues, es producido necesariamente por Dios y en ese sentido, es necesario.

La teoría de los entendimientos → § 3

√ La décima Inteligencia es responsable de la actualización del entendimiento posible (humano e individual), por la actualización de los primeros principios (con esto se tiene el entendimiento habitual) y de los conceptos universales (y así se tiene el entendimiento en acto) y de la elevación de nuestro entendimiento individual al entendimiento agente supremo (entendimiento santo).

1. La figura y la obra

La primera forma sistemática en la que se presentó el aristotelismo a los pensadores medievales fue mediante el filósofo persa Avicena, de cultura enciclopédica, dedicado preferencialmente a la medicina y a la filosofía.

Nacido en el 980 en las cercanías de Bukhara, en Persia, y muerto en las cercanías de Hadaman en el 1037, escribió muchas obras que fueron traducidas y divulgadas en la segunda mitad del s. XII.

Un primer grupo de traducciones tomadas de su obra mayor *El libro de la curación*, en 18 volúmenes (que comprende la *Lógica*, la *Retórica*, la *Poética*, la *Física* –en 8 secciones, la sexta es la *De anima*– y la *Metafísica*), se terminó hacia el 1180 en Toledo, por Domenico Gundisalvi.

La obra de Avicena nos pone frente a la primera gran síntesis con raíces clásicas que constituyó un punto de referencia esencial para la cultura occidental y que la orientó de modo definitivo.

La filosofía de Avicena está permeada profundamente de neoplatonismo y de elementos tomados de la religión islámica que completaron los lineamientos aristotélicos (sobre todo por lo que concierne a la teología y a la cosmología) y le permitieron una acogida entusiasta por parte de bastantes pensadores cristianos.

El neoplatonismo era conocido por los latinos desde hacía tiempo y fue asimilado por el pensamiento cristiano desde la época patrística; la religión islámica tenía no pocas verdades comunes con el cristianismo. Y así, muchas tesis aristotélicas, filtradas a través de elementos neoplatónicos e islámicos, no encontraron dificultad para difundirse e imponerse en el ambiente medieval.



Avicenas (980-1037), como está representado en un herbario del s. XIV (manuscrito palatino conservado en la Biblioteca Nacional de Florencia).

2. El ser posible y el ser necesario

De la inmensa producción del filósofo persa (más de 250 obras) que va de la medicina a la lógica, de la física y la música a la doctrinas esotéricas de la religión, aludimos solo a las tesis que fueron acogidas y repensadas en el s. XIII por Tomás de Aquino hasta Duns Scoto y que hacen parte del movimiento conocido con el nombre de *avicenismo latino*.

En relación con su producción no filosófica es conveniente recordar el *Canon de medicina*, destinado a ser –por la traducción latina de Gerardo da Cremona– un punto de referencia de la medicina medieval. Se trata de una obra en cinco libros que recoge en forma ordenada y clara, según un método compilatorio, –y por lo tanto escasamente original–



Frontispicio de una edición del s. XVI de las obras de Avicenas traducidas al latín

no solo los fundamentos de la medicina sino formas de farmacología.

En cuanto al pensamiento filosófico de Avicena es de subrayar la distinción entre *ente* y *esencia*, concreto el primero, abstracta la segunda. Los hombres, por ejemplo, son el ente, la humanidad, la esencia. Los primeros existen de hecho, la segunda prescinde de la existencia, pues representa la definición o el *quid est* que no connota de por sí ni existencia ni la no existencia, ni la necesidad ni la contingencia. *Equinitas est tantum equinitas*: la "caballanidad" es solo eso y basta, escribe Avicena. Una cosa, pues, es la esencia y otra la existencia. La primera no connota de por sí la segunda.

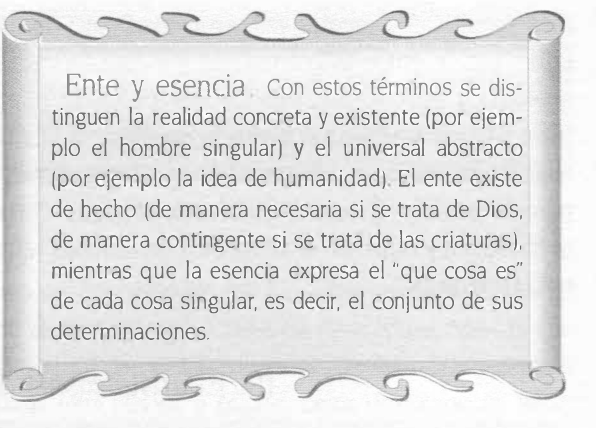
En lo concerniente al *ente real* es necesario distinguir entre el *necesario* y el *posible*. Avicena llama *ente posible* al que existe de hecho pero que podría no existir: se trata del ente que no tiene en sí su razón de ser sino que encuentra una causa que lo ha hecho existir. Distinto del ente posible es el ente que existe *de hecho y de derecho o ente necesario*, es decir, es el ser que no puede no existir porque tiene en sí mismo su razón de ser. Esta es una distinción fundamental porque separa el mundo de Dios: el uno es solo posible, pues su existencia actual es contingente, no postulada por su esencia; el otro es necesario; el primero depende, el segundo es independiente.

3. La "lógica de la generación" y el influjo de Avicena

Pero ¿cuál es la relación que existe entre el mundo y Dios? ¿Se trata de una relación de necesidad o de libertad, de emanación o creación?

Avicena responde a estas preguntas fundamentales para los pensadores medievales, fundiendo el pensamiento aristotélico con el del neoplatonismo. En efecto, el mundo es, en su opinión, *contingente y necesario juntamente*: es contingente en cuanto su existencia

actual no le compete por su esencia, pues es solo posible; pero es necesario en cuanto que Dios, del que recibe la existencia, no puede sino actuar conforme con su naturaleza. Concebido aristotélicamente como *pensamiento de pensamiento*, Dios produce necesariamente la primera Inteligencia y ésta la segunda, abriendo un proceso descendente necesario y no libre, de índole claramente neoplatónica. A partir de la primera, cada inteligencia crea la inmediatamente inferior, hasta la décima y al mismo tiempo los cielos respectivos, cuyas fuerzas motrices son.


Ente y esencia. Con estos términos se distinguen la realidad concreta y existente (por ejemplo el hombre singular) y el universal abstracto (por ejemplo la idea de humanidad). El ente existe de hecho (de manera necesaria si se trata de Dios, de manera contingente si se trata de las criaturas), mientras que la esencia expresa el "que cosa es" de cada cosa singular, es decir, el conjunto de sus determinaciones.

La décima Inteligencia, a diferencia de las otras, no genera una nueva realidad sino que actúa directamente sobre el mundo terrestre, puesto bajo el cielo noveno, el de la luna, tanto en el plano ontológico como en el gnoseológico. Actúa sobre el plano ontológico, estructurando el mundo terreno en materia y forma, y la materia corruptible, a diferencia de la materia incorruptible de los cielos, es principio de cambio y de multiplicidad y por lo tanto de *individualidad*. Como se ve claramente, estamos frente a la teoría hilemórfica de Aristóteles, pero repensada en *categorías neoplatónicas*. En efecto, las formas son irradiadas por la décima Inteligencia: ésta es la "dadora de formas" en el sentido que es ella la que irradia las formas en la materia primera del mundo sublunar; y entre estas formas se encuentran también las almas incorruptibles e inmortales infundidas en los cuerpos.

En el plano gnoseológico, la décima Inteligencia realiza el paso de la potencia al acto del entendimiento posible o pasivo, es decir, el entendimiento humano e individual. Esto sucede sea por la irradiación de los primeros principios (y con esto se tiene el *entendimiento habitual*) sea mediante los conceptos universales que aprehendemos mediante abstracción (y entonces se tiene *el entendimiento en acto*); y también mediante la elevación de nuestro entendimiento individual al supremo entendimiento agente (empresa difícil y reservada a pocos, de quienes solamente se predica el *entendimiento santo*). En todas estas formas de contacto con el entendimiento agente único, la individualidad y la personalidad singular del hombre permanecen intactas.

Estas son algunas de las tesis del filósofo persa que tendrán un importante influjo en Tomás de Aquino (la distinción real entre esencia y existencia, o mejor, entre *esencia* y *ente*), en Buenaventura (la pluralidad de las formas en el individuo, forma espiritual y for-

mas sensitivas y vegetativas) en Duns Scoto (la doctrina de las esencias) y sobre todos, la distinción entre esfera celeste y esfera terrestre y no pocos otros elementos de gnoseología y astronomía. Pero lo que permitió el éxito de su pensamiento no fueron las tesis particulares sino *el intento de armonizar la filosofía aristotélica con la religión islámica y por lo tanto con los cristianos, con algunas tesis fundamentales del cristianismo*, cosa que, por prejuicio, no parecía posible. Éste era, en efecto, el metro con el que se valoraba cualquier propuesta filosófica y también el propósito de muchas reflexiones y rectificaciones que se siguieron. [Textos 1]

III. El *aristotelismo de Averroes*

La superioridad de la filosofía aristotélica → § 2

√ Averroes (1126-1198) comentó a Aristóteles con gran libertad, a luz de los dogmas del Corán. Remontándose con sentido crítico frecuentemente a Avicena, Averroes sostuvo que la doctrina de Aristóteles coincide con la verdad suprema y que, si bien teología y filosofía convergen en una única verdad, sin embargo, en caso de desacuerdo, la posición de los filósofos sería más autorizada: la revelación, en efecto, produce símbolos imperfectos que la razón debe descifrar.

La eternidad del mundo → § 2

√ Averroes sostiene la eternidad del mundo que proviene de la eternidad del Motor Inmóvil en cuanto causa final del mundo mismo (y no causa eficiente, como quería Avicena).

Unicidad del entendimiento posible y mortalidad del entendimiento individual → § 3

√ El entendimiento agente (divino) lleva en acto los universales, que están en potencia en la fantasía o imaginación del hombre individual, que, siendo sensible, contiene los universales solo en potencia; así los universales son captados por el entendimiento posible.

Del pensamiento a la unión mística → § 3

√ En tal proceso está implicada no solo la existencia del saber individual (la fantasía es individual), sino también la existencia del saber universal de toda la humanidad, contenido en el entendimiento posible, como una especie de bagaje de conocimientos que se refiere a todos los hombres y que crece a medida de sus actuaciones sucesivas. Cuando el entendimiento posible sea completamente actuado por el entendimiento divino, se dará entonces la fusión íntima de ambos, que corresponde a la unión mística de la que hablan las religiones.

√ Como consecuencia de la aceptación de un entendimiento posible único, Averroes niega la inmortalidad personal y la responsabilidad moral individual en el juicio *post mor-*

tem. Estas posiciones, difíciles de conciliar con los dogmas de la religión cristiana, suscitaron no pocas resistencias al aristotelismo e indujeron inclusive a un repensamiento más profundo del mismo.

Las resistencias al aristotelismo averroísta
→ § 4-5

1. La figura y las obras

En suma, el aristotelismo de Avicena no despertó en los filósofos cristianos grandes perplejidades, por su constante intento de armonizar las tesis de Aristóteles con las verdades de la religión islámica. No sucedió igual con el aristotelismo de Averroes. Averroes escribió un *Tratado decisivo sobre la armonía entre filosofía y religión*, obra desconocida en el Medioevo.

Dice que quiere delimitar los respectivos ámbitos del saber y de la fe coránica; pero la confianza que tiene en la razón es total, sin límites. La razón lo lleva a afirmar con Aristóteles la eternidad del mundo y a negar la inmortalidad del alma individual. Sobre estas bases, es obvio, la filosofía de Averroes se transformó muy pronto en fuente de preocupación para la autoridad eclesiástica y de encendidos debates para los maestros de París.

Nacido en Córdoba en el 1126 (en el corazón de la España musulmana que duró ocho siglos y en una cultura árabe, tanto filosófica como científica y literaria, conoció uno de sus períodos más creativos) Averroes fue jurista, médico, pero sobre todo gran comentador de Aristóteles y un gran metafísico.


Miniatura de un códice del s. XIV que representa al filósofo Averroes (1126-1198) (Cesena, Biblioteca Malatestiana).

Averroes, como comentador de Aristóteles, redactó tres tipos de comentarios: el *Comentario medio* o libre paráfrasis del texto; epítomes o simples compendios, sin estrecha relación con el texto; el *Gran comentario* relativo a la *Física*, a la *Metafísca*, al *De anima*, al *De coelo* y a los *Analíticos primeros*, en que el texto de Aristóteles se reproduce por entero y es comentado párrafo por párrafo. Esta obra fue redactada en polémica con las "falsas" interpretaciones de Aristóteles, sobre todo con la de Avicena, dado el gran

aprecio que Averroes tuvo por el Estagirita. "Ninguno –escribe– de los que lo han seguido hasta nuestros días, es decir, por 1.500 años, pudo añadir a lo que él dijo, nada que sea significativo. Es cosa en verdad digna de maravilla que todo esto se encuentre en un solo hombre". Dante hará eco a esta opinión difundida cuando dice que Aristóteles es el "maestro de quienes saben".

Los medievales conocieron y discutieron solo el *Gran comentario*, pero Averroes había escrito otras obras, entre las cuales precisamente están el *Tratado decisivo sobre la armonía entre filosofía y religión*, como otras dos: *La conjunción entre entendimiento material y el entendimiento separado*, y *La eternidad del mundo*. Protegido primero por los soberanos, luego desterrado porque fue considerado incrédulo, murió en Marruecos en el 1198.

2. Primado de la filosofía y la eternidad del mundo

Persuadido de que la *filosofía verdadera* es la de Aristóteles, Averroes busca captar su pensamiento auténtico mediante un comentario escrupuloso y ofrecer así la exposición de una filosofía no solo independiente de la teología y de la religión sino *sede privilegiada de la verdad*. "La doctrina de Aristóteles –escribe Averroes– coincide con la suprema verdad". Ésta es la razón por la que Averroes encuentra justo que se piense que Aristóteles "fue creado y dado por la divina providencia, para que pudiéramos conocer todo lo que es conocible".

Defendiéndose de la acusación de incredulidad, subraya vivamente que las divergencias de opiniones de los filósofos y los teólogos han de ser reconducidas a diferencias de interpretaciones más que a una efectiva diversidad de principios esenciales, negados por unos, defendidos por otros. En estas divergencias se debe estar del lado de los filósofos, pues éstos, sirviéndose de la razón, se atienen al derecho defendido por la misma religión. Si es verdad que filosofía y religión enseñan la verdad, no puede darse un desacuerdo sustancial entre ellas.

En caso de desacuerdo, es necesario interpretar el texto religioso en el sentido requerido por la razón, porque la verdad es una, la de la filosofía. No se da, pues, una *doble verdad*. Solo existe la verdad de la razón y las verdades religiosas expuestas en el Corán son símbolos imperfectos que han de interpretarse y propuestos a la mentalidad de los simples e ignorantes, por la única verdad que la filosofía enuclea y hace rigurosos.

Además de esta tesis fundamental, en clara oposición con el concordismo de Avicena, Averroes subraya, con Aristóteles, que el motor supremo y los motores de los cielos, siendo inteligencias que reflexionan sobre sí mismas, pensándose, se mueven necesariamen-

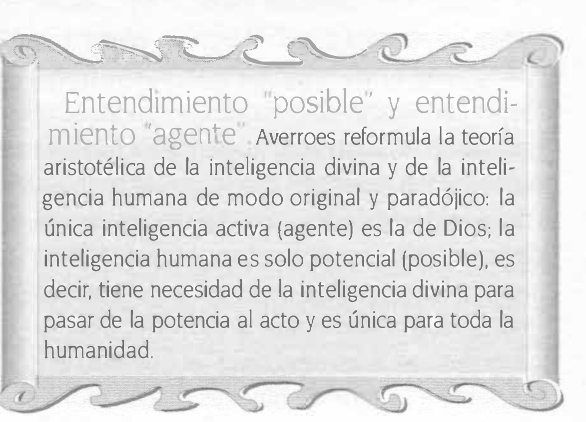
te no como causas eficientes sino como causas finales, es decir, como el bien o perfección a la que cada cielo aspira con su movimiento. La relación entre el motor supremo y los motores intermedios no es, pues, de eficiencia, como lo quería Avicena, sino de finalidad. El movimiento que asegura la unidad de todo el universo es el producido por el primer motor y por lo mismo es eterno y de naturaleza final y no eficiente.

La tesis de la eternidad del mundo y del carácter necesario del movimiento del primer motor se inscriben en la concepción misma de Dios como "pensamiento de pensamiento" y, por lo tanto, como actividad necesaria y eterna.

3. Unicidad del entendimiento humano

Además del primado de la filosofía y de la eternidad del mundo, una tercera tesis que discutirán los medievales es la relacionada con la unicidad del entendimiento posible, único del que puede predicarse la inmortalidad, puesto que Averroes niega la inmortalidad individual. En efecto, el entendimiento posible, por el cual conocemos y formulamos nociones y principios universales, *no puede ser individual*, es decir, no puede ser forma del cuerpo, porque en este caso no podría estar disponible para las formas inteligibles, de carácter universal. Por eso, Aristóteles cuando habla del entendimiento dice que es separado, simple, impasible, inalterable. Si fuera individual, el entendimiento sería individualizado por la materia –pues ésta es el principio de individuación– y sería entonces incapaz de llegar a lo universal y por lo tanto al saber. El entendimiento, pues, es único para toda la humanidad, no mezclado de materia.

Pero entonces, ¿cómo conoce el hombre individual? ¿En qué sentido puede decirse que el conocimiento es individual? El entendimiento posible, en cuanto tal, conoce pasando de la potencia al acto. Con este fin, tiene necesidad del entendimiento activo o inteligencia divina que, estando en acto, puede realizar tal acción: "Como la luz –escribe Averroes– hace que el color en potencia pase al acto de modo que pueda mover la vista, así el entendimiento agente hace que los conceptos inteligibles en potencia pasen al acto, de manera que el entendimiento material los reciba". El entendimiento agente, sin embargo, no actúa directamente


Entendimiento "posible" y entendimiento "agente". Averroes reformula la teoría aristotélica de la inteligencia divina y de la inteligencia humana de modo original y paradójico: la única inteligencia activa (agente) es la de Dios; la inteligencia humana es solo potencial (posible), es decir, tiene necesidad de la inteligencia divina para pasar de la potencia al acto y es única para toda la humanidad.

sobre el entendimiento posible sino sobre la fantasía o imaginación que, siendo sensible, contiene los universales solo en forma potencial. Esta imaginación sensible, sobre la que actúa el entendimiento agente, siendo individual, da la sensación de que el conocimiento sea individual. En realidad, ella es solo un contenedor potencial de los universales que, sin embargo, actuados por la luz del entendimiento divino, no pueden ser recibidos sino por el entendimiento posible que llega a ser actual y que es, de por sí, espiritual, y, por lo tanto, único, separado, no mezclado de materia y por lo mismo supraindividual.

Así pues, además del entendimiento divino que es único, también el entendimiento posible es único para todos los hombres, que están unidos al mismo provisoriamente por la fantasía o la imaginación y en el que están contenidos todos los universales en forma potencial. De esta manera, el acto de comprender es del hombre individual, en cuanto unido a la fantasía o imaginación sensible y al mismo tiempo es supraindividual pues en cuanto universal en acto no puede ser contenido por el individuo singular, desproporcionado por naturaleza para el carácter supraindividual del universal.

En el fondo, Averroes, con esta tesis, pretende guardar el saber que no perece con el individuo, en cuanto es patrimonio de la humanidad entera. El llamado "entendimiento posible", superior a la capacidad del individuo y por lo mismo independiente, es el archivo en donde se conserva este saber para beneficio de la humanidad. Es una especie de mundo de Ideas, de creaciones humanas que trascienden al individuo y lo sobreviven con miras a otras adquisiciones con las cuales crece la actualidad del entendimiento posible, hasta su actualización completa, con la que se cerrará la historia de la humanidad.

Alcanzada esta meta, se realizará la perfecta unión del entendimiento posible, actuado por el saber, con el entendimiento divino que está siempre en acto. La actualización del entendimiento posible, fatigosamente madurada, se confundirá con la actualidad permanente del entendimiento divino. Éste es el epílogo o unión mística de la que hablan las religiones.

4. Consecuencias del entendimiento único

Si las tesis relativas al puesto de la filosofía en el ámbito del saber y a la eternidad del mundo fueron repensadas de diversos modos, la tesis que más agitó a los medievales fue la de *la unicidad del entendimiento posible*, pues está en clara oposición con la fe en la inmortalidad personal, uno de los núcleos de fondo de la religión cristiana y no solo de ésta. Si el entendimiento posible no es parte del alma sino que está temporalmente unido a ella, la inmortalidad no pertenece al individuo singular sino a la realidad supraindividual. Dante, que exaltaba a Averroes como "el que hizo el gran comentario", lo estigmatiza como perteneciente a la serie de quienes "hacen morir el alma con el cuerpo".

Ahora bien, esta doctrina se prestaba para dos interpretaciones diferentes, una de carácter ascético, otra de carácter materialista y hedonista. Es verdad que la actividad vegetativo-sensitiva es típica del alma, forma del cuerpo, pero ésta, en el hombre, tiende a elevarse a la unión con la inteligencia.

Sin embargo, si esta interpretación ascético-mística era posible y tal vez con fundamento, la interpretación que se difundió, fue la de signo hedonista, en la línea de la reactivación de la vida económica y del descubrimiento de la positividad terrestre. Si con la muerte se disuelve cuanto es individual y si el hombre, en conclusión, no es responsable de su actividad espiritual, que es supraindividual, entonces la predicación de la muerte y sus consecuencias, relacionadas sobre todo con la vanidad del mundo, pierde vigor, al demostrarse tales consecuencias como puras ficciones.

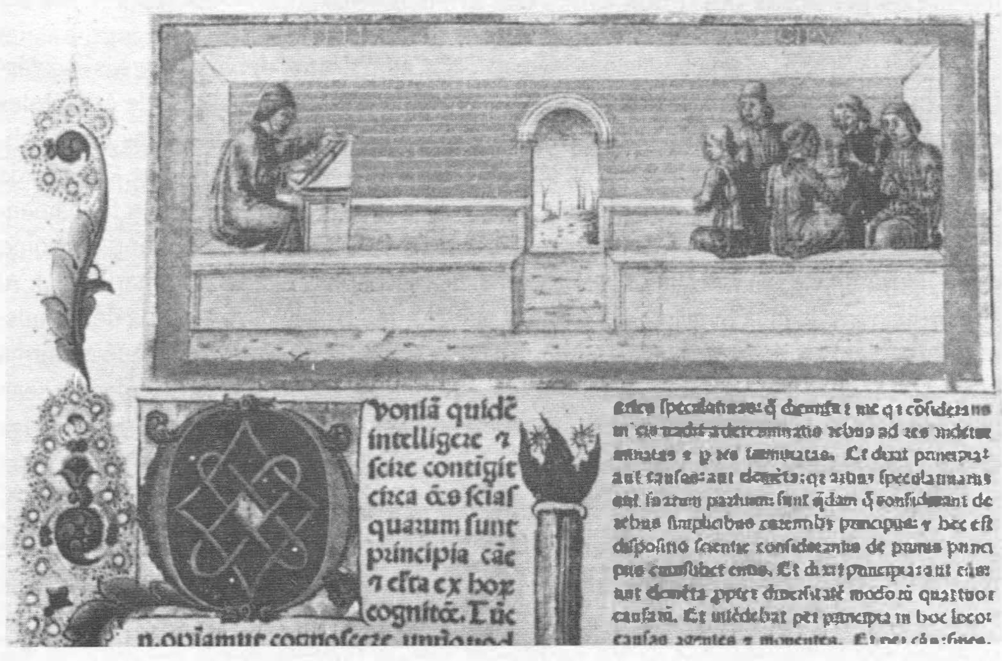
No es difícil entrever aquí los gérmenes primordiales y equívocos de las concepciones materialistas o solo naturalistas de la vida y del hombre, que alimentaban el redescubrimiento de algunos clásicos del pensamiento antiguo. Todo se transforma y se mueve eternamente en la materia, nace en otro lugar y en otro tiempo, en un ciclo perenne, respecto al cual el individuo es solo una *aparición transitoria*.

5. Las primeras condenaciones del aristotelismo

Fueron esas consecuencias las que, en particular, animaron el debate entre los escolásticos, decididos a combatir las premisas, tanto por una lectura más atenta de Aristóteles como por el descubrimiento del sentido más genuino de algunas verdades de la religión cristiana. Y éste es el contexto en el que se debe leer la prohibición que Roberto de Courçon estableció en los primeros estatutos universitarios del 1215: "Como fundamento de la *lectura* estén los libros de Aristóteles sobre la dialéctica, tanto de la antigua como de la nueva lógica, en los cursos institucionales, pero no en los extraordinarios [...]. Al contrario, no se lean la *Metafísica* o los libros *naturales* de Aristóteles, o síntesis de los mismos (comentarios de Averroes)"; como también la voluntad de Gregorio IX que confirma en el 1231 la prohibición del 1215, pero solo hasta que los escritos de Aristóteles no sean corregidos ("*Qousque examinati fuerint et ab omni suspicione purgati*"), (con ocasión de la huelga de los estudiantes que duró 18 meses, al que no estaba ajeno el problema del aristotelismo, defendido por la Facultad de Artes y obstaculizado por la Facultad de teología).

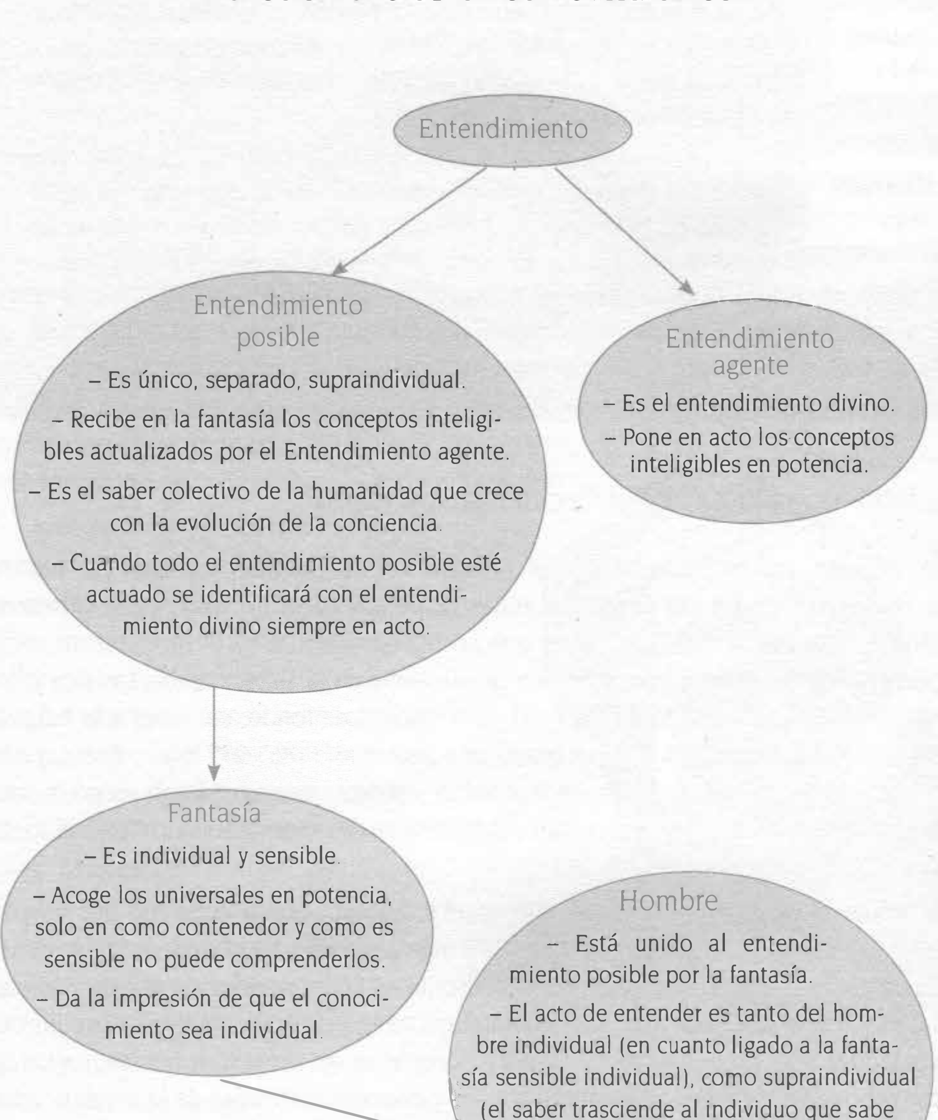
La comisión nombrada por Gregrorio IX y compuesta por hombres que habían dado prueba de apertura a las nuevas corrientes filosóficas (Guillermo de Auxerre, Esteban de Provins y Simón de Authie), no llevó a cabo el trabajo de revisión de los escritos aristotélicos por la complejidad de los problemas y quizá también por la impericia de los

miembros. Pero lo que no se hizo por autoridad, se fue haciendo espontánea y progresivamente por la reflexión crítica y los encendidos debates de los pensadores cristianos. Los caminos que se siguieron fueron sustancialmente dos, uno de mayor adhesión a las indicaciones de Aristóteles, repensadas y corregidas en el contexto de tesis propiamente cristianas; el otro, de mayor adhesión a las indicaciones agustinianas, integradas por elementos de origen aristotélico; la primera fue seguida por santo Tomás de Aquino, la segunda por san Buenaventura de Bagnoregio, ambos empeñados en la obra de armonización de fe y razón. Pero tanto el uno como el otro, fueron precedidos por otros intentos, entre los que merecen particular atención el de san Alberto Magno, maestro de santo Tomás y el de Alejandro de Hales, maestro de san Buenaventura.



De la editio principes padovana (1473) del Comentario de Averroes a la *Física* de Aristóteles (Ferrara, Biblioteca Ariostea).

AVERROES
La teoría del entendimiento



IV. *La filosofía judía*

Avicebrón
→ § 1

√ La filosofía judía en este siglo XII tiene un representante significativo en Avicebrón (1021-1050/70) partidario de una concepción radicalmente hilemórfica (todas las sustancias, también las espirituales, están compuestas de materia y forma).

Maimónides
→ § 2

√ A él se junta Moisés Maimónides (1135-1204) que, como Avicena, piensa que es posible demostrar racionalmente la existencia y la espiritualidad de Dios, pero, a diferencia de Avicena, niega que el mundo sea eterno (si el mundo fuera eterno sería necesario, pero entonces Dios no sería libre al crearlo). Toma de Averroes la tesis de la unicidad del entendimiento posible y, por consiguiente, la de la no-inmortalidad del hombre individual: el hombre, según Maimónides, sería inmortal solamente como parte del entendimiento activo.

1. Influencias judías en el Occidente: Avicebrón

No solo los árabes influenciaron el pensamiento occidental, también los judíos. Estos, que vivían en las comunidades judías dispersas en el imperio árabe, buscaron permanecer fieles a su tradición, tanto que no atacaron nunca ni el monoteísmo ni la creación *ex nihilo*. Y, sin embargo, sufrieron la influencia de la cultura árabe, tan rica y floreciente, y esto prescindiendo de los motivos religiosos de fondo, comunes a la religión árabe y a la judía. Recordemos especialmente a Isaac Judío (865-955 más o menos) que fue médico de los califas de Kairouan y autor de escritos –que circularon luego mucho en Occidente– en los que se entrecruzan concepciones de origen neoplatónico con ideas físicas y médicas.

En ambiente español, en cambio, vivió, en el s. XII Ibn Gebirol, conocido por los latinos con el nombre de Avicebrón (1021-1050/70 más o menos). La obra de Avicebrón más estudiada por los escolásticos es la *Fons vitae*, escrita en árabe y traducida al latín por Juan Ibn Dahut y Domingo Gundisalvi. Esta obra influyó tanto que precisamente se la considera redactada por un autor cristiano. En ella Avicebrón busca armonizar los resultados de la razón (impregnada de neoplatonismo) con los principios esenciales de la religión judía. Así, por ejemplo, en cuanto a la relación de Dios con el mundo, Avicebrón sostiene que todas las sustancias, excepto Dios, están compuestas de materia y forma, aun las espirituales. Ésta es la doctrina del hilemorfismo universal. La materia y la forma son impulsadas a unirse una con otra por una *voluntad*. Este impulso les es comunicado por el Creador

mismo: "En el ser –escribe Avicebrón– hay solo tres cosas: por una parte, la materia y la forma, por otra, la Esencia y finalmente la Voluntad que es el medio entre los extremos".

2. Moisés Maimónides

El pensamiento de Moisés Maimónides (1135-1204) fue mucho más influyente que el de Avicebrón. Mucho más profundo y racional, decididamente influenciado por las doctrinas de Aristóteles, al que conoció por los árabes, nació en Córdoba en el año 1135. Obligado a abandonar a España a causa de la intolerancia de los almohades, se resguardó en Marruecos (en Fez) y de allí pasó luego a Palestina para terminar en El Cairo. Comerció con piedras preciosas, pero en El Cairo tuvo también lecciones públicas adquiriendo gran fama como filósofo y teólogo y especialmente como médico. El ministro del Sultán Saladino lo hizo médico de la corte y así no necesitó las entradas provenientes del comercio para vivir y pudo dedicarse a sus estudios.



Grabado de un manuscrito del s. XII que representa al filósofo y médico judío Moisés Maimónides (1135-1204)

Moisés Maimónides escribió sobre medicina y teología, pero su obra más conocida fue la *Guía de los perplejos*. El libro se dirige a cuantos están oprimidos por la perplejidad que brota por las aparentes oposiciones entre la razón y la fe. Pues bien, precisamente con el fin de demostrar que la filosofía y la *Biblia* son realmente conciliables, Moisés Maimonides escribió la *Guía de los perplejos*.

Para Maimónides, como para Avicena, se puede demostrar la existencia de Dios y se puede incluso llegar a comprender que Él es uno e incorporal. Las cosas existentes son contingentes, no tienen en sí la razón de la propia existencia, por consiguiente reenvían a un Ser necesario. A diferencia de Avicena, Maimónides

no acepta del todo la doctrina de la eternidad del mundo, pues las pruebas aristotélicas de esta tesis no son decisivas. Así, el creyente puede tranquilamente aceptar el dogma de la creación. El mundo no puede ser necesario, pues de otro modo debemos negar la libertad de Dios. El mundo no es eterno sino contingente. Es fruto de la libre voluntad de Dios. Dios es la causa eficiente y final del universo entero. Maimónides, en cambio, está próximo a las concepciones de Averroes cuando afirma que el entendimiento agente es único y separado para todos los hombres, quienes poseen individualmente el entendimiento pasivo que conoce por la acción del entendimiento activo. De aquí se deriva, en opinión de Maimónides, que la inmortalidad no compete al hombre singular, pues con la corrupción del cuerpo, se desvanece la diferencia entre los individuos y solo queda el puro entendimiento. El hombre, en cuanto individuo, no es inmortal sino únicamente como parte del entendimiento activo. Las tesis de Maimónides fueron retomadas con frecuencia por los filósofos escolásticos y por el mismo Tomás de Aquino.

V. *Alberto Magno*

Las diferencias entre la perspectiva teológica y la filosófica → § 2-3

√ Según Alberto Magno, el filósofo y el teólogo se ocupan ambos de Dios, pero desde puntos de vista diversos: en la perspectiva filosófica cuenta solo la razón, mientras que en la fe se va más allá de la razón; en filosofía las premisas han de ser evidentes, en la fe, en cambio, actúa la inspiración divina; la filosofía parte de los datos de hecho, la fe de las revelación; la filosofía ofrece una visión teórica y aleja de las cosas, la fe implica involucrarse afectivamente; finalmente, la fe puede alcanzar la verdad a la que no llega la filosofía.

Esto depende del hecho de que el teólogo se sirve de la *ratio superior* que llega no a las cosas sino a las causas eternas de las cosas; la *ratio inferior*, propia de la filosofía, se queda, en cambio, en las cosas. La primera *ratio* –en la que es maestro Agustín– lleva a la sabiduría, la segunda –de la que Aristóteles es el máximo intérprete– lleva a la ciencia.

1. El programa de investigación de Alberto Magno

La primera gran expresión filosófica y científica del impacto de Aristóteles en la cultura occidental latina es la del dominicano Alberto Magno. Fue el más ilustre catedrático de la universidad de París y fue llamado "Magno" porque su pensamiento científico y filo-

sófico-teológico gozó de gran autoridad, aun en vida de Alberto.

Descendiente de los Duques de Bollstädt, Alberto nació según algunos en el 1193, según otros en el 1206. Luego de algunos años de enseñanza en algunas comunidades alemanas, fue ilustre maestro en París, del 1245 al 1248; luego regresó a Colonia al Estudio general. Luego de una breve permanencia en la corte de Anagni como consejero y en Ratisbona como obispo, se estableció en Colonia en donde murió en el año 1280.

Entre los escritos científicos dignos de mención, recordemos: *Los vegetales y las plantas*, *Los minerales* y *Los animales*.

Entre los escritos de filosofía, recordemos: la *Metafísica*, un comentario al *Liber de causis*, la paráfrasis a la *Ética*, *La física* y la *Política* de Aristóteles.

Entre los escritos de teología, recordemos: el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, la *Summa de criaturis*, el *De unitate intellectus* (contra los averroístas).

Alberto Magno (muerto en 1280), el más conspicuo precursor de la gran síntesis tomista, se representa aquí en un fresco pintado en 1352 por Tommaso da Modena, en la sala del Capítulo del exconvento dominicano de San Nicolás, hoy Seminario episcopal de Treviso.

Tanto en las paráfrasis de algunas obras de Aristóteles como en sus escritos más originales, Alberto aparece genuino admirador de la filosofía y de la ciencia de Aristóteles y *uno de sus méritos más significativos fue justamente el de haber incluido el aristotelismo en el pensamiento cristiano*, orientando la atención especulativa de su ilustre discípulo Tomás de Aquino.

Pero el mérito de Alberto consiste en haber presentado de manera grandiosa a Aristóteles como un patrimonio para asimilar y no como un autor al que se debe conocer para combatirlo mejor. Aristóteles es, entre los filósofos, "al que más crédito debe prestarse en filosofía", como a Agustín en teología. Por eso Alberto está en contra de todos aquellos que combaten o mejor "blasfeman" contra la filosofía de Aristóteles, pensador riguroso y sumo en cuanto concierne al "mundo natural".

Aristóteles y Agustín son, pues, los principales maestros a los que se refiere Alberto constantemente y sobre los que traza la distinción entre filosofía y teología. Éstas son dos ciencias específicas, distintas por los principios del conocimiento, el sujeto y el obje-

to que tratan y el fin que persiguen. Es verdad que tanto el filósofo como el teólogo se ocupan de la existencia de Dios, pero desde puntos de vista diferentes con resultados y finalidades diversos.

2. La distinción entre filosofía y teología

Las diferencias entre *conocimiento filosófico* de Dios y el *teológico* son, para Alberto, por lo menos cinco:

1) en el conocimiento filosófico se procede con la sola razón; mientras que con la fe se va más allá de la razón;

2) la filosofía parte de premisas que deben ser conocidas por sí, es decir, inmediatamente evidentes; mientras que en la fe hay un *lumen infusum* que refluye sobre la razón y le abre perspectivas impensables de otra manera;

3) la filosofía parte de la experiencia de las cosas creadas; la fe, en cambio, parte de Dios que revela;

4) la razón no nos dice qué es Dios (*quid sit*); pero la fe nos lo dice, dentro de ciertos límites;

5) la filosofía es un procedimiento puramente teórico, mientras que la fe comporta un proceso intelectivo-afectivo, porque implica la existencia del hombre en el amor de Dios.

Como para poner un ejemplo de la diferencia entre teología y filosofía, vemos enseguida que el conocimiento de la realidad es doble, según se considere la *res in se*, objeto de la filosofía, o la *res ut beatificabilis*, objeto de la teología. No son pocos los problemas sobre los que Alberto propone distintas soluciones. Por ejemplo, expone y muestra estar de acuerdo con la psicología del conocimiento de Aristóteles; y simultáneamente está de acuerdo con la psicología de Agustín y la doctrina de la imagen trinitaria en el alma humana, en teología. Algunos historiadores se han preguntado cuál fue la psicología de Alberto, si la primera o la segunda. La respuesta es que él está de acuerdo con ambas, porque los órdenes de consideración y las perspectivas desde donde se estudia el mismo "objeto material" son distintos. Otro tanto debe decirse de la Santísima Trinidad que se considera incognoscible en filosofía mientras que en teología, tras las huellas de Agustín, resultaría interpretable.

Lo mismo vale para el problema de la creación: el filósofo prueba solo que el mundo no pudo haber comenzado por un movimiento de autogeneración, pero no llega a la idea de creación, de la que parte el teólogo. Sobre el carácter temporal del mundo, pues, el filósofo no puede pronunciarse con argumentos que prueben ni a favor ni en contra de una u otra tesis; y lo mismo vale en relación con la inmortalidad del alma individual. Para el teólogo, en cambio, el mundo es creado y el alma individual es inmortal. Brevemente: *theologica non conveniunt cum philosophicis in principiis*; lo teológico no se aviene con lo filosófico en sus principios. Esto sucede porque "la teología se funda sobre la revelación y la inspiración, no sobre la razón". El filósofo dice todo lo que se puede decir "con base en el razonamiento". Y Alberto afirma que no se puede tener conocimiento alguno desde una perspectiva puramente natural, de la Trinidad, la Encarnación y la Resurrección. [Textos 2]



Página de un códice del *De animalibus* de Alberto Magno. La capitular miniada representa a Alberto Magno con el hábito de los Dominicanos (Biblioteca Laurenziana, Florencia).

3. Filósofos griegos y teólogos cristianos

Enemigo del antiaristotelismo que se desencadenaba en la facultad de teología, Alberto ofrece los principios para una valoración más serena de las posiciones contrapuestas. Los griegos y en particular Aristóteles, nos ofrecieron análisis sutilísimos relacionados con el alma humana, consideraciones, sin embargo, de perspectiva general. Es decir, tematizaron los objetos que especifican las potencias espirituales y sensibles de modo general, estableciendo formalidades y perspectivas de carácter universal, explotando solo determinados hábitos y potencias cognoscitivas de la psique humana. No se puede ir más allá, partiendo de principios racionales.

Los teólogos, en cambio, considerando la realidad *specialius*, descubrieron en el alma nuevas facultades que corresponden a aspectos específicos y nuevos hábitos científicos

correlativos, cuya existencia ni sospecharon los filósofos. Y esto porque ellos se sirvieron de la que Agustín llama *ratio superior*, parte superior del alma, dando lugar no a la ciencia sino a la sabiduría. Tal empresa les fue posible porque estaban iluminados por la revelación que, como un nuevo sol, ha reavivado problemas no conocidos antes. Es necesario anotar que la distinción entre consideración *communior* y *specialior* de la realidad cognoscible se funda en la cosa misma, provista de una estructura propia y al mismo tiempo de una *ratio essendi* referida por completo al principio supremo. El conocimiento puede caer o sobre la cosa inmediatamente o sobre la idea eterna a la que está referida. En el primer caso, la consideración es *communior*, en el segundo, es *specialior*, la primera es obra de la *ratio inferior*, la segunda de la *ratio superior*. Si esto es verdadero, ¿qué sentido tienen las polémicas contra el aristotelismo?

A los defensores a ultranza de las tesis –y solo de las tesis– agustinianas que se habían empeñado en la disputa antiaristotélica, Alberto les hace el reproche de no tener en cuenta sino la *ratio superior* y de descuidar la *ratio inferior*. Si Agustín es el maestro insuperable de la primera, Aristóteles es el maestro en la segunda. Sacando a la luz el doble aspecto de la realidad y el doble plano de la razón, Alberto muestra cómo es de oportuno desarrollar una y otra. La una, la *sabiduría*, fundada sobre la *ratio superior*, iluminada por la fe, la otra, la *ciencia*, que considera las cosas circunscritas en sí mismas, de acuerdo con sus causas inmediatas. Por eso él se empeñó a fondo en dar a conocer a los latinos, las obras de Aristóteles.

Pero la gran síntesis especulativa entre teología cristiana y aristotelismo no fue obra de Alberto Magno sino de Tomás de Aquino, del que tendremos que hablar.

AVICENA

I. LA TEORÍA DE LOS ENTENDIMIENTOS

En el pasaje siguiente, Avicena sintetiza todos los posibles significados del término "entendimiento".

a) *Distintas clases de intelecto.* Intelecto es un nombre equívoco. En sentido vulgar, se llama intelecto: A la salud mental primordial en el hombre. Su definición es entonces: una facultad estimativa por la cual se distingue entre lo bello y lo feo, por ejemplo (*perspicacia*). Se llama también intelecto a lo que el hombre adquiere como leyes universales de la experiencia y se les llama entonces *intenciones*; están agrupadas en el espíritu y mediante ellas se descubren las ventajas y los fines |como cuando decimos: *es un hombre muy entendido*|. En otro sentido se dice del intelecto que es una buena disposición que pertenece al hombre en sus movimientos, reposos, palabras y decisiones (*listeza*). Estos tres sentidos son los utilizados por el común de los hombres con el nombre intelecto.

Entre los filósofos tiene ocho significaciones: El intelecto del que habla Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, o *intelecto distinto de la ciencia*. Este intelecto designa los conceptos y los asentimientos que están presentes en el alma por medio del espíritu, mientras que la ciencia es lo que resulta de una adquisición externa. Después vienen los intelectos mencionados en el tratado *De Anima*. El *intelecto especulativo* y el *intelecto práctico*. El primero es una facultad del

AVICENNÆ
PHILOSOPHI PRÆCLARISSIMI
AC MEDICORVM PRINCIPIS.

Compendium de anima.
De mahad.i.de diſpoſitione,ſeu loco,ad quem reuertitur homo,vel anima eius poſt mortē.
Aphoriſmi de anima.
De diffinitionibus,& quæſitis.
De diuiſione ſcientiarum.

AB ANDREA ALPAGO BELLVNENSI
philoſopho,ac medico, idiomatisq; arabici peritiſſimo,ex arabico in latinū verſa.
Cum expoſitionibus eiuſdem Andreę collectis ab auctoribus arabicis.

OMNIA NVNC PRIMVM IN LVCEM ÆDITA.



VENETIIS APVD IVNTAS M D. XLVI.

Frontispicio grabado del *Compendium de anima* de Avicenas, escito por Andrés Alpago, 1526

alma que recibe la esencia de las cosas universales en tanto que son universales. El segundo es una facultad del alma que sirve como principio motor para la facultad apetitiva que tiene hacia las cosas particulares que ha aprendido en razón de un fin.

Pues la parte especulativa del intelecto tiene por fin llegar a una creencia cierta sobre la condición de los seres, cuya existencia no depende de la acción del hombre. El término es solamente llegar a una opinión, como ocurre en teología y astronomía. Mientras que la parte práctica no tiene por fin llegar a una creencia cierta sobre los seres, sino que, por el contrario, tiene a menudo por fin llegar a una opinión justa en aquellas cosas que obtienen por el esfuerzo humano, pues el hombre se propone realizar lo que es bueno. En fin no es, pues, tan sólo llegar a una simple opinión, sino a una opinión para actuar. Así que el fin del entendimiento especulativo es la verdad y el del práctico el bien.

Se llama también intelecto a numerosos grados del intelecto especulativo. Así: La inteligencia especulativa estará, por tanto, a veces respecto de la forma abstraída, a lo que ya nos hemos referido, en una relación de potencia absoluta. Entonces se la llama *intelecto material*. Esta facultad, llamada *intelecto material*, existe en cada individuo de la especie y es llamada *material* por su parecido a la materia prima, que por sí misma no posee forma alguna. El grado de abstracción que en ella se produce es el más alto entre los cuatro que distinguimos, que son: a) *La sensación*, que no abstrae completamente la forma de la materia, ni de los caracteres materiales que fluyen de ella. b) *La imaginación*, por el contrario, abstrae la forma completamente de la materia, pero no la abstrae en modo alguno de los caracteres que de ella proceden, pues en la imaginación la forma permanece revestida de condiciones sensibles, o le da una medida, cualidad o posición cualquiera. Es imposible representarse en la imaginación una forma cuyo estado sea tal que pueda ser común a todos los individuos de la especie. c) *La estimativa*, que sobrepasa un poco este grado de abstracción, pues proporciona las especies intencionales, que por sí mismas nos son materiales. Y d) *La inteligencia*, que recoge las formas abstraídas de toda clase de materia y de relaciones materiales. *La inteligencia hábito*, que es un grado de la inteligencia especulativa de modo potencial, perfeccionada hasta tal punto que puede ser una fuerza cercana al acto, por medio de lo que Aristóteles llama intelecto en el libro II de los *Segundos Analíticos*. *La inteligencia en acto*, que es un grado de la inteligencia especulativa que constituye un perfeccionamiento del alma en una forma cualquiera –seguramente sensible–, o en una forma inteligible, hasta tal punto que puede inteligirla y comprenderla actualizándola cuando quiera. *La inteligencia adquirida*, que es una grado de la inteligencia especulativa constituido por una esencia intencional abstraída de la materia, adquirida del mundo externo y grabada fuertemente en el alma. Esta inteligencia en acto es el más alto grado de preparación intelectual del alma, por lo cual debe llamarse a este estado *Inteligencia Santa*. Y Las inteligencias que se llaman Activas. Estas son todas ellas esencias puras libres de materia.

b) *El Intelecto Agente como causa.* La facultad especulativa está también sometida a la regla general de que toda cosa no puede pasar de potencia a acto, sino por el concurso de otra cosa que la actualiza y no por sí misma. Este acto que le es procurado de este modo, es la forma de sus inteligibles. Tiene que haber, por tanto, alguno que dé e imprima en el alma, como sustancia, las formas de los inteligibles. Sin duda como alguna, esta misma cosa tiene como propias las formas de los inteligibles y es, por tanto, especialmente una inteligencia.

Así llegaremos a una cosa que sea por su sustancia una inteligencia que es la causa de que todo lo que es inteligencia potencial pase a inteligencia en acto, y que sea suficiente para causar este paso de la potencia al acto en las inteligencias. Por relación a las inteligencias que están en potencia y por su intermedio pasan a acto, se llama a esta cosa *Intelecto Agente.*

c) *El Intelecto Agente como iluminador. El Intelecto Agente* es a nuestras almas, que son inteligencia en potencia, y a los inteligibles –que son inteligibles en potencia–, lo que el sol es a nuestros ojos –que son videntes en potencia– y a los colores –que son visibles en potencia–. Su acción hace pasar a unos y otros de potencia a acto. De este modo, de este *Intelecto Agente* desborda una potencia que se extiende sobre las cosas imaginadas –que son inteligibles en potencia– para hacerlas inteligibles en acto, y para hacer de la inteligencia en potencia una inteligencia en acto.

Tomado de: AVICENA. *Sobre Metafísica (Antología)*, 25, 198-205.
Trad. de Miguel Cruz Hernández. Revista de Occidente, Madrid.

ALBERTO MAGNO

2. LA NATURALEZA DEL BIEN

Entre el 1236 y el 1237, Alberto Magno compuso el Tratado sobre la naturaleza del bien. *Se trata de una obra de juventud, la más antigua que nos ha llegado.*

Como resulta del Proemio, *la obra debería articularse en siete tratados. De hecho, nos ha llegado solo el primero y el segundo, probablemente los únicos que se compusieron.*

En el Proemio, *además de exponer el plan de la obra, Alberto Magno "distingue el Bien en sí y por sí, es decir, Dios, y el bien por el cual todas las cosas son buenas, es decir, el bien de la naturaleza".*

En el primer tratado comienza definiendo el bien de la naturaleza que identifica "con el orden, en cuanto todas las cosas creadas están ordenadas a El, y según Agustín, distingue en él, el modo, la figura y el orden. A esta distinción lleva la del libro de la Sabiduría en donde se lee que Dios dispuso todas las cosas según número, medida y peso"

En el segundo tratado viene, de buenas a primeras, definido qué es el bien genérico, pues Alberto Magno "con continuas referencias a la Biblia y a los Padres, muestra que este bien se manifiesta en el hombre "cuando hacemos lo que debemos hacer o dejamos lo que debemos dejar", y viene a menos cuando dejamos de hacer lo que debemos hacer y hacemos lo que no debemos hacer", se reconquista considerando con atención la materia de nuestras acciones y cumpliendo frecuentemente buenas acciones, para adquirir agilidad en hacer el bien".

2.1 Proemio

"¿Por qué me llamas bueno? El único bueno es Dios". A partir de esta respuesta del Hijo de Dios se comprende que bueno debe entenderse desde dos sentidos: es decir, como lo que es bueno en sí y sustancialmente y es éste mismo su bondad, y éste es sólo Dios; en otro sentido, se dice que es bueno aquello que no es su bondad. Nos ocuparemos ahora de las diferencias entre estos dos bienes desde el punto de vista moral, invocando el Bien sustancial, que según lo que escribe san Agustín en el libro sobre la Trinidad, es "bien de todo bien", para que al mostrarse Él mismo en la riqueza de su bondad, descubra un tesoro de bondad por excavar, revelando lo que, también según los que se ocupan de la moral, todos desean, porque, según cuanto dice el filósofo en las *Éticas*: "Dicen que es el bien a lo cual todos tienden". De la naturaleza de este bien creado deseamos, pues, hacer en este tratado una exposición más moral que metafísica, componiendo un primer tratado sobre el bien de la naturaleza, un segundo sobre el bien de la virtud política, un tercero sobre el bien de la gracia, un cuarto sobre el bien que está en los dones (del Espíritu Santo), un quinto sobre el bien de las bienaventuranzas, un sexto sobre el bien de los frutos del Espíritu, un séptimo y último sobre el bien de la felicidad y de la bienaventuranza en las cuales está en plenitud la perfección de la vida espiritual.

2.2 La definición del bien de la naturaleza

Volvamos al primer punto, definiendo y dividiendo el bien de la naturaleza u orden; y tales (bienes de la naturaleza) son todas las cosas creadas, que Dios en su bondad

ha creado y ordenado a sí mismo y a su gloria. Sobre esto leemos en el primer capítulo del Génesis: "Y vio Dios que era bueno"; y en el Salmo: "Abre tu mano y colmas de bondad todas las cosas". Agustín divide esta bondad en modo, figura y orden. El modo es el límite de cada cosa, es decir, el límite que pone delante de toda criatura un fin según su esencia, para que no aparezca deforme si sobrepasa la medida. La figura es la forma y la perfección de la cosa en su naturaleza. El orden, finalmente, es la inclinación al fin debido de la propia naturaleza. En el libro de la Sabiduría leemos a propósito de esto: "Has dispuesto todas las cosas, según número, medida y peso". El número es la forma que da a la cosa una disposición proporcionada, como dice Boecio en su libro *La consolación de la filosofía*: "Con los números tú atas los elementos, de manera que el frío con las llamas se armonice, las muchas aguas con los desiertos, y así el fuego etéreo no escape ni la tierra por su propio peso caiga en el fondo".

Aquí, en efecto, Boecio llama números a las proporciones de mezcla y de composición, con las cuales Dios ha formado los elementos y con estos últimos las cosas compuestas, para que ninguno de los componentes se separe del otro y no venga a menos la criatura.

La medida es el modo que circunscribe y limita a la cosa, para que no se extienda demasiado o de manera imperfecta. Por último, el peso es el orden que custodia y conserva el orden de la naturaleza según la inclinación de la cosa al propio lugar y al propio obrar. Ésta, pues, es la bondad de la naturaleza que se encuentra en toda criatura de Dios; pero también esta bondad ordena y conduce hacia Dios. En efecto, esta bondad es un vestigio de la trinidad y de la humanidad: de la unidad porque estos elementos se encuentran en una sola cosa; de la trinidad, porque son tres los elementos que se consideran en cualquier cosa. En efecto, en la figura se tiene al Hijo, en el modo o medida al Padre, y en el peso o en el orden al Espíritu Santo, que a toda cosa buena ordena en el bien y colma de su bondad. En esta bondad, por tanto, vio Dios cuanto había creado, para que las creaturas por Él, Bien; eran buenas y a Él por su bondad habían sido ordenadas, y por esta bondad "los cielos narran la gloria de Dios" y el Apóstol dice: "Buena es toda creatura de Dios". [...].

2.3 La definición del bien genérico

El bien genérico lo definen algunos maestros como lo que genéricamente es bien, que puede ser hecho bien o mal, pero, sin embargo, en sí está bien, distinguiendo así entre bien en sí y bien por sí (*secundum se*). En efecto, como dicen, las acciones buenas por sí, como por ejemplo, las obras de la caridad y de la fe, etc., nunca se realizan mal, las acciones buenas en sí, en cambio, es decir las acciones buenas por cuanto está en sí mismas, a veces pueden hacerse mal por cualquier motivo, como por ejemplo el dar limosna, que se hace mal cuando se busca la alabanza de los hombres, aun siendo siempre una acción buena en sí. Ahora, si lo que dicen estos maestros es verdad o no,

es tarea de otros considerarlo atentamente. Yo en verdad prefiero definir el bien genérico como aquello que es el primer bien en lo que atañe a las costumbres. Por tanto, es necesario considerar que algunas cosas dependen de nosotros, otras no; no dependen de nosotros las creaturas de este mundo; depende de nosotros aquello de lo cual somos dueños, como las acciones voluntarias, sean éstas hechos o palabras.

Como por naturaleza una sola cosa es la primera, y es el sujeto de las formas naturales, es decir, la materia, y tiene algunas veces una forma bella y otras una forma fea, así también las costumbres, o sea en las obras de nuestra voluntad, hay una obra que está sujeta a las circunstancias, y esto se entiende por bien genérico, y se reviste a veces de circunstancias buenas y en otras de circunstancias malas. Así, el bien genérico es simplemente una acción que tiene como fin una materia adecuada, como dar de comer a un hambriento, asesinar a quien debe ser asesinado y liberar a quien debe ser liberado. En efecto, materia de la acción es aquello a lo cual se aplica la acción misma. Igualmente, mal genérico es una acción que tiene como fin una materia no adecuada, como dar de comer a uno que está lleno o asesinar al que no debe ser asesinado. Y así por lo demás. Por tanto, por una parte una acción genéricamente buena puede ser mal realizada, y una acción genéricamente mala puede ser bien hecha. Si, en efecto, una acción genéricamente mala se realiza en circunstancias malas, en todo caso es mal hecha, como dar de comer a un hambriento para después vanagloriarnos, o alimentar a un fanfarrón; y así también asesinar a quien debe ser asesinado por rencor o deseo de venganza sin observar el orden de la ley. Al contrario luego, una acción genéricamente mala puede estar bien hecha, como darle a quien no necesita, pero en nombre del profeta y para hacer penitencia, y asesinar a quien no debe ser asesinado, porque así lo exigen los expedientes y las pruebas, que están en su contra; el juez, en efecto, está obligado a proceder según los expedientes y, por tanto, aún sabiendo en su conciencia que el acusado es inocente, sin embargo, está obligado a hacer morir a quien, según el orden de la ley, ha sido probado culpable por los expedientes y por las declaraciones de los testigos.

Vistas estas cosas, debemos considerar este bien desde el punto de vista moral, mostrando cómo se manifiesta en el hombre, cómo viene menos las más de las veces y cómo una vez perdido, se puede recuperar.

2.4 Cómo se manifiesta el bien genérico

Puesto que este bien consiste en una justa proporción de nuestra acción en confrontación con la materia, es decir, de lo que constituye el fin de nuestra acción, el bien se manifiesta en nosotros cuando hacemos lo que debemos hacer y dejamos lo que debemos dejar, es decir, como dice Gregorio Magno: "Da de comer a quien muere de hambre, porque si no le das de comer, lo matas", y como leemos en los Proverbios:

"Libera a los que son conducidos a la muerte". "Dar de comer a quien muere de hambre", es recuperar a quien debe ser recuperado; igualmente, liberar al que es conducido a la muerte por fraude ajeno y no por su iniquidad, es liberar a quien debe ser liberado. Y así también al realizar esta otra acción encontramos un ejemplo de bien genérico; en efecto, Job dice de sí: "Trituraba las muelas del malvado, de entre sus dientes arrancaba la presa". En efecto, "triturar las muelas del malvado" es triturar lo que debe ser triturado y "arrancar de sus dientes la presa" es liberar lo que debe ser liberado.

Por la primera acción, es decir, recuperar a quien debe ser recuperado, fueron dispensados Abimelec, que dio de comer a David el pan consagrado de la proposición, y los discípulos del Señor que arrancaron espigas en día sábado. Por la segunda acción, liberar a quien debe ser liberado, se alaba David cuando, en la campaña contra los filisteos, delante de Saúl dijo haber matado al león, es decir, a los tiranos que oprimían injustamente al pueblo de Dios, y al oso, es decir, los amantes de los placeres y blasfemos a los que se les debe hacer justicia.

Así mismo, el hombre debe matar en sí mismo lo que debe morir, o sea, la concupiscencia y el pecado, como dice el Apóstol: "Castigo mi cuerpo [...]", y a los Romanos: "Considérense muertos al pecado, pero vivos para Dios". Mata en sí al león cuando contiene de la ira la potencia irascible de su alma; el oso, cuando apaga la concupiscible, para que no realice sus deseos: da de comer a quien debe ser recuperado cuando alimenta su alma con el pan de la vida, es decir, de la gracia celeste, como pedimos en la oración todos los días: "Danos hoy nuestro pan de cada día".

2.5 Cómo viene a menos el bien genérico

Debemos ahora considerar por cuáles acciones viene a menos fácilmente este bien. Estas acciones son dos: cuando dejamos lo que debemos hacer y cuando hacemos lo que no debemos hacer. Como en efecto en nuestro cuerpo el bien de la salud se daña de dos modos: cuando no se nos suministra lo necesario, y en este caso la salud se perjudica por una carencia, y también cuando hacemos cosas nocivas para la salud o ingerimos cosas dañosas para el cuerpo, como un veneno: así también el bien genérico de las costumbres se destruye de dos modos: porque se consuma por inedia cuando, olvidando hacer lo que debemos hacer, no suministramos al alma lo necesario, y es matado por el veneno del pecado, cuando hacemos lo que no debemos hacer.

2.6 Cómo se recupera el bien genérico

Para recuperar el bien genérico hay una doble vía para el hombre: la primera consiste en adecuar siempre sus acciones a lo que se aplica la acción misma, es decir,

considerar, con precavida diligencia, qué tiene a disposición, y en el darse cuenta para regular su acción. La otra vía consiste en realizar con frecuencia muchas acciones buenas, porque la frecuencia es, por decirlo así, la madre de la facilidad para realizar el bien.

A propósito de la primera vía se dice en el libro del *Génesis* que Isaac, cuando Rebeca fue a donde él, salió a dar un paseo por la campaña; "la campaña" en la que nosotros debemos trabajar con esfuerzo es nuestro comportamiento; allí "paseamos" cuando con precavida diligencia cuidamos que toda acción nuestra se una de modo justo a la materia a la cual debe aplicarse. Por eso dice el *Eclesiástico*: "Si haces bien [...] y por tus beneficios recibirás favor", y aún más: "Haz bien al piadoso; hallarás recompensa, si no de él, al menos del Altísimo". Por esto también quien quiere construir una casa, primero examine y calcule el material del que dispone, para ver cómo puede servirse de él, y enseguida adecua su acción a la materia. Así lo enseña el filósofo en la *Ética*: "Es buen zapatero el que de las cueros que tiene a su disposición saca el mejor calzado"; así mismo, es bueno moralmente quien realiza las mejores y más convenientes acciones con respecto a la materia con la que debe actuar.

A propósito de la segunda vía, la de realizar muchas acciones buenas, para que de la frecuencia nazca la facilidad, se dice en los *Proverbios*: "Anda a ver a la hormiga, perezoso, mira sus costumbres y hazte sabio; ella, que no tiene capataz, ni jefe ni inspector, durante el verano prepara su alimento". Y todavía, de modo extraordinario, con cuatro metáforas lo enseña Salomón al final de los *Proverbios*: "Hay cuatro seres minúsculos en la tierra, pero son sabios entre los sabios: las hormigas, pueblo sin fuerza, pero que, en el verano, asegura su provisión; los damanes, pueblo sin vigor, pero que se hace su cubil en las rocas; las langostas, que no tienen rey, pero todas marchan en bandas ordenadas; el lagarto que se agarra con la mano, pero que se encuentra en los palacios del rey".

Se indican aquí los cuatro frutos del realizar muchas acciones buenas. Ante todo, méritos en abundancia, que son el alimento del alma; aunque la hormiga es un animal pequeñito y puede llevar poco cada vez, sin embargo muchas hormigas en un ir y venir continuo logran amontonar tanto. Como en efecto dice el Filósofo (Aristóteles): "Una sola golondrina no hace el nido" con un solo vuelo, pero con más y más vuelos, así también aunque una sola acción parezca pequeña, sin embargo muchas acciones conquistan abundantes méritos. También las abejas producen miel y cera, no una sola sino muchas, y no con un solo vuelo, sino con muchos.

El segundo fruto es que el hombre, aun siendo débil, haciendo frecuentemente muchas acciones buenas se fortalece en el bien. El damán es el hombre tímido para combatir el pecado. Sin embargo, con una acción detrás de otra sube a la fortísima roca del hábito y pone allí el lecho del reposo en la virtud, para no tener que padecer los asaltos de los vicios.

El tercer fruto es que, aunque el hombre es débil por naturaleza, no tiene un rey que pueda cuidar de sus asuntos y sus luchas, sin embargo, saltando (como la langosta), de este y de aquel bien nace una multitud, que va en contra del diablo, por eso en el *Cantar de los cantares* se dice de la esposa que es "imponente como un ejército formado".

El cuarto fruto es que, aunque el cielo y el reino de los cielos están muy lejos de nosotros, sin embargo, arrastrándonos continuamente como el lagarto, con nuestras acciones habitaremos en el cielo "en los palacios de los reyes" santos, de aquellos reyes, digo, que en el *Apocalipsis* dicen: "Has hecho de nosotros un reino para nuestro Dios". En efecto, son reyes todos los que reciben la corona en el reino de los cielos.

ALBERTO MAGNO, *El bien*.

CAPÍTULO XXX

LA GRAN SÍNTESIS DE TOMÁS DE AQUINO

I. *Vida y obras de Tomás*

√ Tomás nació en Roccasecca en el año 1221. A pesar de la oposición de su familia entró en la orden de los dominicanos y del 1248 al 1252 fue discípulo de Alberto Magno. Enseñó luego en París y luego en las principales universidades europeas (Bolonia, Roma, Nápoles) como era costumbre entre los dominicanos. Murió en el 1274 en el monasterio de Fossanova.

La vida → § 1

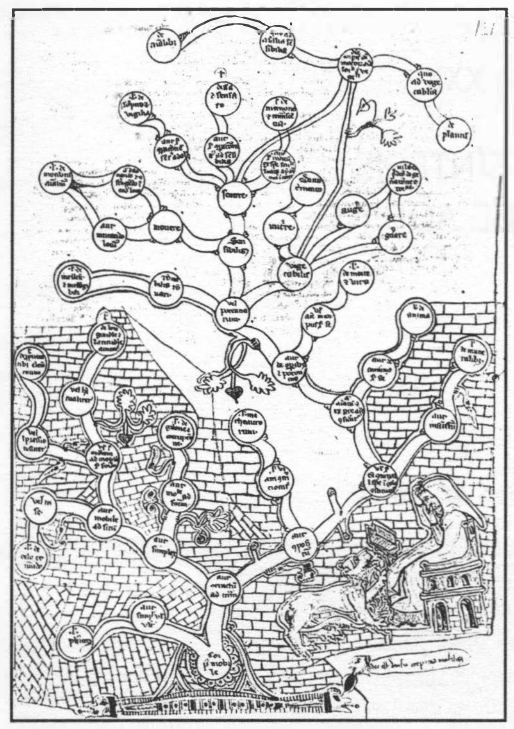
√ Santo Tomas es el máximo representante de la Escolástica. Su filosofía es considerada como *praeambulum fidei*, es decir, como preparación para la fe, pero por eso justamente goza de autonomía. Además, la filosofía de Tomás tiene una función apologética, en cuanto permite discutir con quien no acepta la fe.

La filosofía como praeambulum fidei → § 2

1. Tomás, uno de los más grandes pensadores de todo tiempo

Máximo entre los escolásticos, verdadero genio metafísico y uno de los más grandes pensadores de todo tiempo, Tomás de Aquino realiza un sistema de saber admirable por su lógica transparencia y orgánica conexión de las partes, de índole más aristotélica que platónico-agustiniana.

Italiano por parte de su padre Landolfo, conde de Aquino, y normando por parte de su madre, Teodora, Tomás nació en Roccasecca, en el Lacio meridional, en el año 1221. Su primera educación la tuvo en la abadía de Montecassino, a donde fue llevado con la esperanza de que diera lustre al apellido. En efecto, el abad del monasterio es un señor feudal poderoso. Pero a causa de las constantes guerras entre el papa y el emperador, el monas-



Miniatura extraída de un manuscrito del *De unitate intellectus* de Tomás de Aquino (Milán, Biblioteca Ambrosiana).

terio fue reducido pronto a un estado de abandono desolador y de triste decadencia. Por eso, prosiguió sus estudios en Nápoles, en la universidad fundada recientemente por Federico II.

Entró allí en contacto con la orden de los dominicanos, muchos de los cuales estaban dedicados al estudio y la enseñanza universitaria y decidió entrar, atraído por la nueva forma de vida religiosa, abierta a los nuevos ideales sociales, e implicada en el debate cultural y libre de intereses mundanos. Su decisión fue firme y a pesar de la oposición de su familia, expresada de diversas maneras, fue irrevocable.

De 1248 a 1252 fue discípulo de Alberto Magno y mostró pronto su talento especulativo. Invitado por su maestro a exponer su punto de vista en una *quaestio* debatida, Tomás, que por su silencio era llamado el "buey mudo" expuso el problema con tanta profundidad y claridad que llevó a Alberto a exclamar: "Este a quien llamamos buey mudo, mugirá tan fuerte que se hará oír en el mundo entero".

Cuando en el año 1252, el Maestro General de la Orden pidió un joven bachiller (hoy se diría un asistente o asociado) para encaminarlo por la carrera académica en la Universidad de París, Alberto no dudó en indicar a Tomás.

Enseñó en París desde 1252 hasta 1254 como *baccalaureus biblicus* y de 1254 a 1256 como *baccalaureus sententiarius*. Si de su enseñanza bíblica no se conservó nada, se posee en cambio, de sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, el monumental *Scriptum in libros quattuor Sententiarum*. Además son de este período los opúsculos *De ente et essentia*, *De principiis naturae*, en los cuales Tomás expone los principios metafísicos generales que inspirarán sus sucesivas reflexiones.

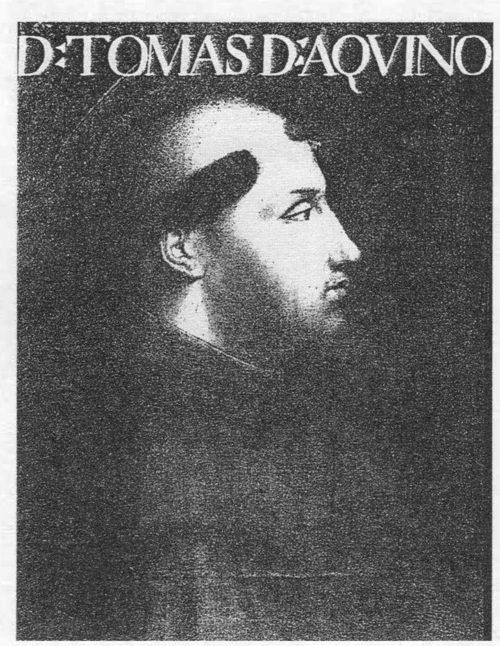
Superados los obstáculos presentados por los "maestros seculares", fue investido, junto con san Buenaventura, con el título de *magister* en teología y obtuvo la cátedra en París, en donde enseñó de 1256 a 1259. Pertenecen a estos años las *Quaestiones disputatae de veritate*, el *Comentario* al *De Trinitate* de Boecio y la *Summa contra Gentiles*.

Luego de este período parisino, Tomás peregrinó por las mayores universidades europeas. Pertenecen a esta época las *Quaestiones disputatae de paenitentia*, el *Comentario* al *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio, el *Compendium theologiae*, el *De substantiis separatis*.

Llamado nuevamente por segunda vez a París para combatir a los antiaristotélicos y a los averroístas, que tenían su portavoz en Siger de Brabante, escribió el *De aeternitate mundi* y el *De unitate intellectus contra Averroístas*, y atendió a la composición de su obra maestra, la *Summa theologiae*, comenzada durante su permanencia en Roma y Viterbo, proseguida en París y luego en Nápoles, pero no terminada.

Su salud declinaba. Y dijo a su fiel amigo y secretario Reginaldo da Piperno, que lo exhortaba a terminar la obra: *Raynalde, non possum, quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae* ("Reginaldo, no puedo porque todo cuanto he escrito me parece necedades"). Y como Reginaldo insistiera, repitió: *Videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi* ("Me parecen necedades en relación con lo que vi y me fue revelado"). De ahí surge el sentimiento de poquedad y vanidad de la propia obra que un hombre, tan profundamente religioso como él, experimentaba frente al misterio de la muerte y de la esperanza del encuentro con Dios.

La muerte lo sorprendió a los 53 años, el 7 de marzo de 1274 en el monasterio cisterciense de Fossanova, cuando iba de camino para Lyon, a donde se dirigía por orden del papa Gregorio X para que participara en el concilio.



Santo Tomás (1221-1274) marca el vértice de la Escolástica medieval. Es considerado el máximo de los filósofos medievales (Florencia, Antología Gioviana).

2. Razón y fe, filosofía y teología

En el comienzo de la *Summa contra Gentiles*, Tomás hace suyas las palabras de Hilario de Poitiers: "Sé que debo a Dios, como deber principal de mi vida, que cada una de mis palabras y sentido hablen de Él". *Dios, no el hombre o el mundo, es el objeto primario de sus reflexiones* porque solo en el contexto de la revelación es posible razonar sobre el hombre y el mundo.

Se ha discutido y se discute si hay en Tomás una razón independiente de la *fe*, una filosofía distinta de la teología. En verdad



Contraportada de la primera edición impresa de la *Opera omnia* de Tomás de Aquino (Roma, 1570). El filósofo aparece entre dos mujeres que simbolizan la Teología y la Filosofía

se dan en Tomás una razón y una filosofía *como praeambula fidei*. La filosofía tiene una configuración y una autonomía, pero no agota todo lo que se puede decir o conocer. Es necesario integrarla a todo lo que se contiene en la *sacra doctrina* sobre Dios, el hombre y el mundo. La diferencia entre filosofía y teología no está en el hecho de que una se ocupa de ciertas cosas y la otra de otras cosas, porque las dos hablan de Dios, el hombre y el mundo. La diferencia está en el hecho que la primera ofrece un conocimiento imperfecto de las mismas cosas de las que la teología puede aclarar aspectos y connotaciones específicos relacionados con la salvación eterna.

La fe, pues, perfecciona a la razón, como la teología a la filosofía. L*a gracia no suplanta sino que perfecciona a la naturaleza*. Y esto significa dos cosas:

a) la teología rectifica a la filosofía, no la substituye, como la fe orienta la razón pero no la elimina;

b) la filosofía como *praeambulum fidei*, tiene su autonomía, porque se formula con instrumentos y métodos no comparables con los de la teología.

3. La teología no substituye a la filosofía

En la *Summa contra Gentiles* Tomás, a propósito de la verdad que se refiere a Dios, escribe: "Hay algunas verdades que superan todo poder de la razón humana, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Otras pueden ser alcanzadas por la razón natural, por ejemplo, que Dios existe, que Dios es uno y otras semejantes". Mientras que en otras obras expone juntamente verdades naturales y verdades sobrenaturales, aquí, los tres primeros libros están dedicados a las verdades que él piensa que son accesibles a la razón. En el primer libro, por ejemplo, en el que habla de Dios, no alude a la Trinidad; las verdades conocidas solo por la Revelación las recoge en el cuarto libro.

Es necesario partir de las verdades "racionales" porque la razón es la que nos es común: "Es necesario recurrir a la razón –escribe Tomás– a la que todos deben asentir". Sobre esta base es posible obtener los primeros resultados universales porque son racionales, y sobre estos, luego, implantar un discurso posterior de profundización de carácter teológico. Al discutir con los judíos puede tomarse como presupuesto el Antiguo Testamento; al discutir con los herejes puede tomarse toda la *Biblia*. Pero ¿qué presupuesto puede posibilitar la discusión con los paganos o gentiles, sino lo que nos es común, es decir, la razón?

A este motivo de índole apologética es necesario añadir dos consideraciones de carácter más general, es decir, que la razón constituye nuestra característica. Sería estar por debajo de una exigencia primordial y natural, no utilizar tal poder, así fuera en nombre de una luz superior. Además, existe un *corpus* filosófico, fruto de tal ejercicio racional, como la filosofía griega, cuyos resultados fueron apreciados y utilizados por toda la tradición cristiana. Y finalmente, Tomás está convencido de que el hombre y el mundo, no obstante su radical dependencia de Dios en cuanto al ser y al obrar, gozan de relativa autonomía, sobre la que es necesario reflexionar con los instrumentos de la pura razón empleando todo el potencial cognoscitivo para responder a la vocación original de "conocer y dominar el mundo". El saber teológico, pues, no suplanta al saber filosófico, ni la fe substituye a la razón, también porque, en último término, la fuente de la verdad es única. [Textos 1]

II. *La ontología*

Ente lógico y ente real → § 1-2

√ La metafísica de Tomas distingue el ente de la esencia y privilegia al primero en relación con la segunda. El ente puede ser lógico (conceptual) y real (fuera de la mente). El ente lógico tiene como función unir varios conceptos, pero esto no significa que cada ente lógico corresponda a un ser real, por ejemplo, al concepto de ceguera no corresponde ningún ente real). Ésta es la posición del "realismo moderado" que recurre al poder de abstracción del entendimiento, para explicar los universales.

El ser por analogía → § 3

√ Todo cuanto existe es ente, por lo tanto también Dios y el mundo. Sin embargo, Dios y el mundo son entes de manera diversa: el ser se predica solo de ellos por analogía: Dios *es* el ser, el mundo *tiene* ser.

√ La esencia es el "qué cosa es" de una cosa, pero solo en potencia de ser: solo en Dios potencia y existencia coinciden; en el mundo y en el hombre no hay correspondencia entre potencia de ser y existencia real. Por este motivo, solo Dios es nece-

Ser necesario y ser contingente → § 3

El ser prevalece sobre la esencia → § 4

sario (posee como propio el acto de ser): el mundo, en cambio, es contingente, porque posee el ser solo por participación.

√ En Tomás, el acto de ser tiene preeminencia sobre la esencia, tanto que su filosofía puede ser considerada una metafísica del ser. El problema dominante, pues, es el de establecer qué es el ser (y no qué es la esencia), o bien, por qué el ser y no la nada. Pero la solución pertenece al ámbito del misterio y le toca al hombre maravillarse cada vez del hecho que todo lo que existe, exista, mientras que sería más lógico que no existiera. Para nuestro filósofo el discurso sobre los modos de ser es diferente, y está constituido por las diez categorías.

Los trascendentales del ser → § 5

√ Todo ente comprende en sí lo uno, lo verdadero y lo bueno (los llamados trscendentales del ser), por los cuales se puede decir que el ser es uno, verdadero y bueno.

Omne ens est unum → § 5.1

√ Decir que el ser es uno significa afirmar que es intrínsecamente no contradictorio; pero también en este caso, la unidad se predica de Dios y del hombre sólo por analogía. Dios, en efecto, es verdaderamente simple, el hombre, en cambio, es una unidad por composición (esencia + *actus essendi*)

Omne ens est verum → § 5.2

√ Lo verdadero es un trascendental del ser en el sentido de que todo ente es inteligible. Pero esto puede afirmarse en dos sentidos: por un lado, para afirmar que existe una verdad ontológica (todo ente es verdadero porque se adecua al entendimiento divino que lo piensa), y por otro lado, para afirmar que existe una verdad lógica que es la adecuación de nuestra mente humana al objeto. La verdad de un ente depende del grado de ser que posee; en este sentido, Dios, que es el sumo ser, es también la suma verdad.

Omne ens est bonum → § 5.3

√ Finalmente, todo lo que existe es también bueno porque es fruto de la bondad difusiva de Dios. En este sentido, Dios se presenta como el Sumo bien.

Semejanza y desemejanza de Dios *con lo creado: la relación de analogía y teología negativa* →§ 6-7

√ Dado que Dios es causa de lo creado, el creado mismo presenta algunas semejanzas con Dios. Por otra parte, la trascendencia de Dios implica también una desigualdad insuperable entre el Creador y lo creado, tanto que nuestro conocimiento de Dios (por el hecho que Dios no tiene ninguna esencia específica), resulta imposible y solo puede expresarse por vía negativa. Esta semejanza y desemejanza simultánea del mundo con Dios constituye la relación de analogía.

1. El concepto de ente

Tomás expone las líneas fundamentales de la metafísica en su obra de juventud *El ente y la esencia*, en donde explicita los conceptos de *ente* y de *esencia* y delinea los rasgos característicos de las premisas teóricas que sostendrán su construcción filosófico-teológica.

El concepto fundamental es el de ente, con el que se indica cualquier cosa existente. Éste puede ser *lógico* o puramente conceptual, o *real* o extra-mental. Tal distinción es de suma importancia porque quiere decir que no todo lo que se piensa existe realmente. El ente lógico y el real son dos vertientes que han de tenerse siempre distintas.

2. El ente lógico

Pues bien, el ente lógico se expresa con el verbo copulativo *ser*, conjugado en todas sus formas. "Su función es la de unir varios conceptos, sin pretender que estos existan efectivamente en la realidad, al menos en el modo en que son concebidos por nosotros. Usamos la cópula "ser" para expresar conexiones de conceptos pero no expresa la existencia de los conceptos que se conectan. Si se dice que "la afirmación es contraria a la negación" o que "la ceguera está en los ojos", se habla con verdad, pero el "es" de la cópula no significa que la afirmación exista ni que exista la ceguera. Existen hombres que afirman y existen cosas sobre las que pueden hacerse afirmaciones, pero no existen las afirmaciones. Existen ojos privados de su función normal, pero no existe la ceguera: la ceguera es el modo como el entendimiento expresa el hecho de que ciertos ojos no ven" (S. Vanni Rovighi). Así pues que no todo lo que es objeto del pensamiento existe como es pensado. No es necesario hipostasiar los conceptos y creer que cada uno de ellos tenga un correspondiente en la realidad.

En esta dirección se comprende el *realismo moderado* de Tomás, para quien el carácter universal de los conceptos es fruto del poder de abstracción del entendimiento. El universal no es real, porque solo es real el individuo. Tal universalidad, sin embargo, no está privada de todo fundamento en la realidad de la que, en efecto, es deducida. Elevándose por sobre la experiencia sensible, el entendimiento llega a una universalidad que en parte es expresión de su acción de abstracción de la realidad.

3. El ente real y la distinción entre esencia y existencia

Toda realidad, tanto el mundo como Dios, es ente porque tanto Dios como el mundo son, existen. El ente se predica de todo, tanto del mundo como de Dios, pero de modo

analógico, porque Dios *es* el ser y el mundo *tiene* ser. En Dios, el ser se identifica con la esencia, por lo que es llamado también acto puro, ser subsistente; en la criatura, en cambio, se distingue de la esencia, en el sentido de que ésta no es la existencia sino que tiene la existencia o mejor el acto gracias al cual no es solo lógico sino real.

Los dos conceptos recurrentes de *esencia* y *acto de ser* (*actus essendi*) son los dos pilares del ente real. La esencia indica el "qué cosa es" una cosa, es decir, el conjunto de las notas fundamentales por las que el ente –Dios, hombre, animal, planta– se distinguen entre sí. Si por lo que respecta a Dios la esencia se identifica con el ser, para todo lo demás la esencia significa únicamente la aptitud para ser, es decir, potencia para ser (*id quod potest esse*). Esto significa que si las cosas existen, no existen necesariamente, podrían también no existir, y si existen, pueden perecer y no ser más. Su esencia es aptitud para ser y no identificación con el ser, como en Dios. Porque la esencia de las criaturas no se identifica con su existencia, el mundo, en su conjunto y en cada uno de sus componentes, no existe necesariamente, es decir, es *contingente*, puede ser o no ser.

Finalmente, porque es contingente, aunque existe, el mundo no existe por su propia virtud –su esencia no se identifica con la existencia– sino en virtud de otro, cuya esencia se identifica con el ser, es decir, Dios. Éste es el núcleo metafísico que sostendrá las pruebas de santo Tomás para la existencia de Dios.

Del conjunto, pues, resulta que si el discurso sobre la *esencia* es fundamental, más fundamental aún es el discurso sobre el ser o mejor aún sobre el *acto de ser* de Dios poseído en forma original, de las criaturas, poseído de forma derivada o por *participación*. |Textos 2|

4. Novedad de la perspectiva tomista respecto de la ontología griega

No sin razón la metafísica de santo Tomás ha sido definida como la metafísica del ser o del *actus essendi*. El ser, en efecto, es el acto que realiza la esencia que en sí misma no es sino un poder-ser. Se trata, pues, de una filosofía del ser, no una filosofía de las esencias o de los entes, sino del ser que permite a las esencias realizarse y de transformarse en entes. Se trata, por lo tanto, de una perspectiva totalmente nueva respecto de la ontología griega. Por reflejo, las preguntas más típicas de esta filosofía no se refieren a las esencias sino al *ser*: ¿qué es el ser, por qué el ser y no la nada?

Si la metafísica de santo Tomás es una metafísica del ser, ella pretende ofrecernos un fundamento del saber más profundo que el de las esencias, un fundamento que funde la realidad y la posibilidad misma de las esencias.

Ahora bien, ante este tema del ser, nos parece que debe decirse enseguida que ese pertenece al ámbito del misterio, de lo indecible, porque funda la posibilidad misma de

todo discurso. Es un fundamento que no se busca, pues está ya siempre presente en el hecho de ser de los entes, en el milagro de lo que pudiendo no existir, existe de hecho. Se trata de la recuperación del asombro ante el misterio del ser, el asombro original que se despierta en nosotros si percibimos el don inestimable e indecible del acto por el cual somos traídos de la nada al ser. Éste es el primer y fundamental punto firme que pone en la sombra el problema siguiente del *modo* de ser, formulado por santo Tomás en las diez categorías (la sustancia y los nueve accidentes) que son intentos de describir todos los posibles modos de ser.

Tal filosofía es optimista, porque descubre un sentido profundo en el fondo de lo que existe; es una filosofía de lo concreto, porque el ser es el acto por el cual las esencias existen de hecho. Pero es también la filosofía de un creyente, porque solo ellos pueden poner en discusión las esencias y captar el hecho fundante y positivo por el que hay algo y no la nada. Pero tal discurso nos lleva a hablar de las connotaciones del ser o de los trascendentales (uno, verdadero, bueno).



Capitular miniada que representa a santo Tomás

5. Los trascendentales: el ser como uno, verdadero y bueno

La noción de trascendental implica la identificación total de "uno", "verdadero" y "bueno" con el *ente* en el sentido de que son inseparables de él, hasta el punto de convertirse entre ellos de manera total. De modo que decir que *uno, verdadero y bueno* son los trascendentales del ser, significa decir que el *ser es uno, verdadero y bueno*.

5.1 La unidad del ente (*omne ens est unum*)

Comencemos con el trascendental del uno. Decir que el ser es uno significa que el ser es intrínsecamente no contradictorio, no dividido aunque es participable. Incluso la unidad depende del grado de ser, en el sentido de que cuanto mayor es el grado de ser que

se posee, mayor es la unidad. La unidad de un montón de piedras es menor que la unidad de Pedro o de Pablo y esto porque el ser poseído por uno y otro es diverso. La filosofía de Tomás no es filosofía de la unidad, sino filosofía del ser y, por consiguiente, de la unidad. El fundamento de la unidad es el ser: la unidad de Dios es diversa de la de Pedro y ésta de la unidad de una piedra, justamente a causa del diverso grado de ser. La unidad de Dios es la de la simplicidad, porque el ser es total; la unidad de Pedro es la unidad de la composición (*esencia+actus essendi*) como es la unidad de la piedra, aunque en grado inferior. La unidad trascendental no es identificable con la unidad numérica: la primera se predica de todo ente, la segunda solo de los entes cuantitativos, es decir, de aquellos entes que poseyendo cuantidad o materia, son mensurables. La unidad trascendental entra en el ámbito de la metafísica, la unidad numérica en el ámbito de las matemáticas.

5.2 La verdad del ente (*omne ens est verum*)

La verdad es un trascendental del ente en el sentido de que todo ente es inteligible, racional. Es oportuno subrayar en este momento que Aristóteles en el Libro VI de la *Metafísica*, a la pregunta de si la metafísica debe ocuparse de la verdad, responde negativamente. La razón es la siguiente: la metafísica se ocupa del ser real y no de la verdad, que no está en las cosas sino en la mente, o mejor, en el juicio del entendimiento que compone y descompone los conceptos y los conecta entre sí. La *lógica* es el lugar donde debe tratarse la verdad más que la metafísica, porque la verdad está en el pensamiento y no en la realidad.

Tomás, aunque da el espacio debido a la lógica y al tratamiento de sus principios fundamentales (*principio de identidad, principio de no-contradicción, principio del tercero excluido*) piensa que también la metafísica debe ocuparse de la verdad y esto porque el mundo y cada criatura son la expresión del proyecto divino, son el fruto de un pensamiento de Dios. Cuando afirma, pues, que todo ser es verdadero, quiere decir que todo ser es expresión del arquitecto supremo que, al crear, ha intentado realizar un proyecto concreto. Esta es la *verdad ontológica*, es decir, la adecuación de un ente, de todo ente, con el entendimiento divino (*adaequatio rei ad intellectum*). La *verdad ontológica* debe diferenciarse de la *lógica* o verdad humana, que es o debe tender a ser adecuación de nuestro entendimiento a la cosa (*adaequatio intellectus nostri ad rem*).

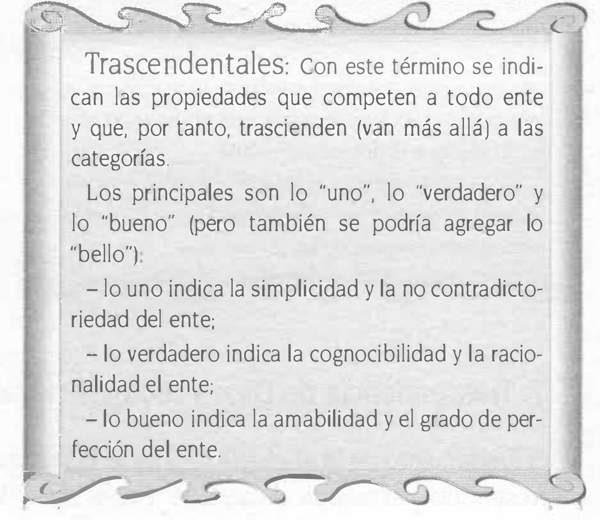
Lo que se dijo de la unidad debe decirse igualmente de la verdad ontológica. La verdad del ente depende del grado de ser que posea. Los entes finitos son más o menos verdaderos de acuerdo con el grado de ser o de participación en el ser divino. Sin embargo, todos los entes son verdaderos porque cada uno a su modo expresa un proyecto, tiene

una razón de ser, tiene una vocación: algunos son necesariamente fieles a tal vocación; otros, dotados de inteligencia y voluntad, pueden ser fieles o traicionar la vocación, que, sin embargo, permanece inscrita en su esencia o naturaleza, como una especie de reclamo que no puede eliminarse.

5.3 La bondad del ente (*omne ens est bonum*)

Si esta tesis no puede considerarse como la que orienta, es sin embargo ciertamente la tesis que califica como cristiana la metafísica de Tomás. Todo lo que es, cada ente, es bueno, porque es fruto y expresión de la bondad suprema y libremente difusiva de Dios. Como una idea musical no puede expresarse con un único sonido, por la riqueza de aquélla y la pobreza de éste, así la suprema bondad de Dios no puede revelarse por una sola criatura. El mundo, con sus infinitas maravillas, es un primer intento de expresar tal bondad. Todas las cosas, pues, singularmente y en su conjunto, son buenas, porque tienen un grado de ser y de perfección. *Omne ens est bonum quia omne ens est ens.* El cristiano no puede ser pesimista. Él es radicalmente un optimista. El estupor admirado ante la creación refleja una actitud aún más radical, propia de quien se siente partícipe de la bondad de Dios, y está orgulloso de descubrir tal dependencia, que exalta y no humilla.

Pero si todo ente es bueno, dado que cada ente es, de alguna manera, una perfección, todo ente es bueno porque es objeto de una voluntad o en general de un apetito o deseo. *Bonum est quod omnia appetunt*: la bondad implica el deseo de tal perfección. Las cosas son buenas en cuanto queridas por Dios en forma fundante –Dios crea amando–; del hombre, en forma derivada: el hombre ama las cosas porque son buenas. Desde la perspectiva del bien deseado por nosotros, Tomás diferencia el *bien honesto* que es el bien deseado por sí mismo; el *útil* que es el bien deseado como medio para alcanzar otra cosa; el *placentero* que es el bien deseado por el placer que ofrece. Es obvio, en este punto, que el bien honesto y el placentero es Dios y que los otros bienes son tales en cuanto al fin al que deben conducir.


Trascendentales: Con este término se indican las propiedades que competen a todo ente y que, por tanto, trascienden (van más allá) a las categorías.

Los principales son lo "uno", lo "verdadero" y lo "bueno" (pero también se podría agregar lo "bello"):

– lo uno indica la simplicidad y la no contradictoriedad del ente;

– lo verdadero indica la cognocibilidad y la racionalidad el ente;

– lo bueno indica la amabilidad y el grado de perfección del ente.

6. La analogía del ser

En el Libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles escribe que el ser se predica de las cosas de modo múltiple y diverso, pero siempre en relación con un ente privilegiado, con una esencia particular, no equívocamente sino del modo como el "ser sano" se atribuye al viviente y a la medicina que es la causa y al color del rostro que es el efecto. Lo mismo vale para el ser: la sustancia y los accidentes son seres, pero la sustancia lo es de modo particular, principal, primero y privilegiado y los accidentes lo son sólo en cuanto modificaciones secundarias de la sustancia. De todo lo dicho, resulta que Aristóteles está interesado por la relación horizontal de los seres entre sí y habla de la analogía en relación con la sustancia y los accidentes. Tomás de Aquino, a diferencia de Aristóteles, está más interesado en la relación entre Dios y el mundo, aun estableciendo las modalidades según las cuales el ser se predica de los entes finitos. Aristóteles se mueve en una dirección horizontal –es decir, se refiere en primer lugar a las realidades sensibles–, Tomás lo hace en dirección vertical, es decir, hace referencia particular a lo trascendente. Y a propósito de esto, habla de analogía que, además de clarificar la relación entre los entes finitos, precisa la relación entre Dios y las criaturas, entre lo infinito y lo finito.

Las criaturas, en cuanto participan del ser de Dios, en parte le son semejantes, en parte no. No se da *identidad* entre Dios y las criaturas; pero no se da tampoco *equivocidad* (es decir, una absoluta diferencia), porque en el mundo se refleja su imagen. Entre Dios y las criaturas se da, pues, semejanza y desemejanza. Pues bien, semejanza y desemejanza, tomadas en conjunto, constituyen una relación de *analogía*, en el sentido que lo que se predica de las criaturas se puede predicar de Dios (y por eso Dios es semejante a las criaturas) pero no del mismo modo ni con la misma intensidad (y por lo tanto, en este sentido, Dios y las criaturas son diferentes).

Analogía. Con este término se indica la relación de participación que se da entre el ser infinito de Dios creador y el ser finito de los entes creados: se trata de una relación de analogía, es decir, de semejanza, intermedia entre la univocidad y la equivocidad, lo que significa que no se es ni del todo idéntico ni del todo diferente.

El ser es el concepto analógico por excelencia, en cuanto se predica de toda realidad, pero su modo varía esencialmente de un género a otro.

7. Trascendencia de Dios y teología negativa

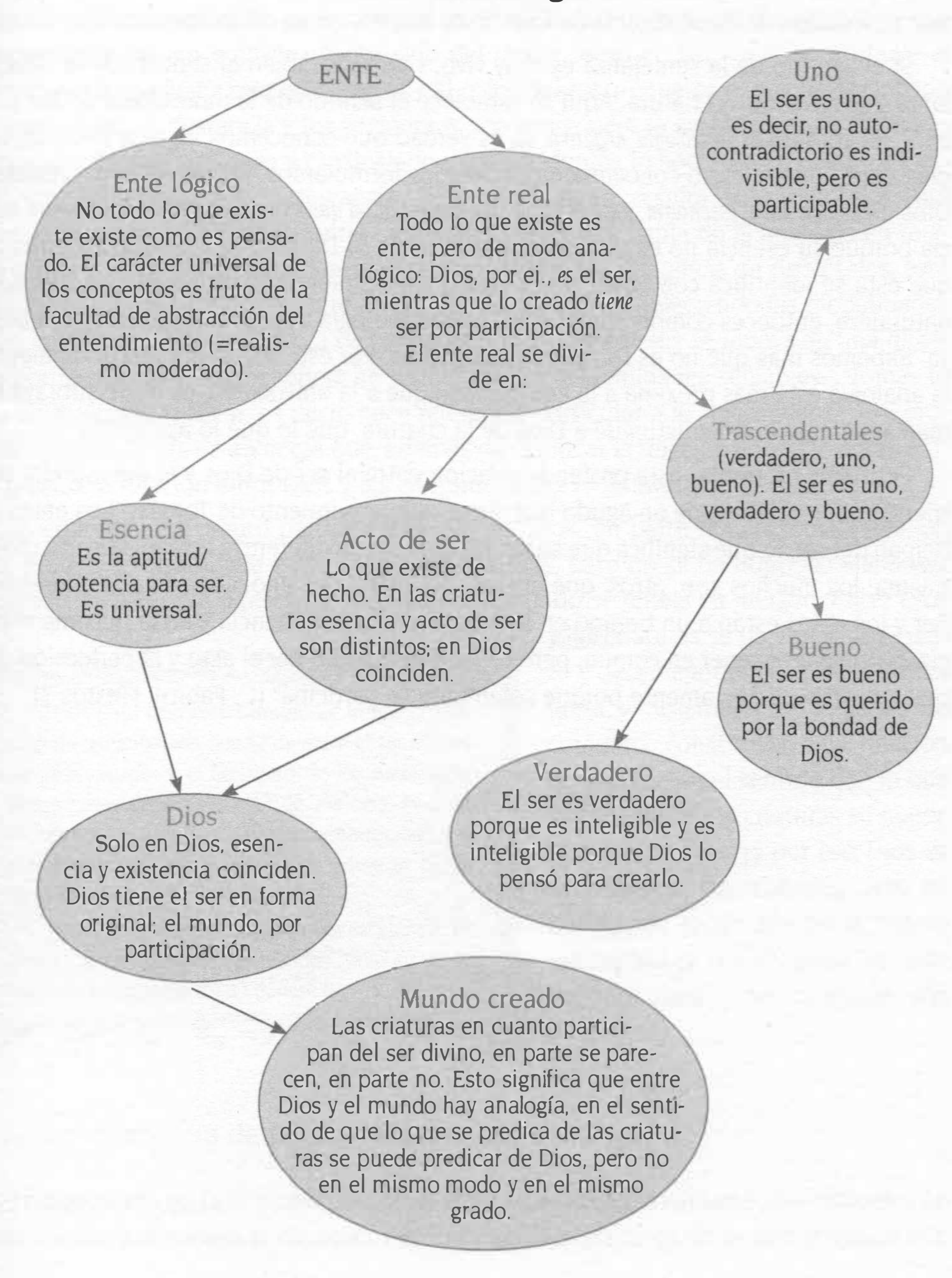
El fundamento de la analogía está en el hecho que la causa causando se comunica en cierto sentido a sí misma al causado. Por lo tanto, la semejanza no es una cualidad adi-

cional, un accidente que se añade desde afuera, sino que es coesencial a la naturaleza del efecto, del que no es sino el signo externo. Quien recuerda las implicaciones del ser y sus propiedades, no se admirará ante el énfasis puesto en el mundo en cuanto sagrado, porque su relación de dependencia de Dios, está inscrita en su mismo ser.

Si el sentido de la semejanza es muy vivo, vivo es también el sentido de la desemejanza entre creador y criatura. Aquí se establece el sentido de la *trascendencia de Dios* y, por ende, el sentido *de la teología negativa*. Si es verdad que conocemos algo de Dios, es también cierto que nuestro conocimiento, como los formulamos, no refleja la naturaleza de Dios. *Deus non habet essentiam, quia essentia sua non est aliud quod suum esse* ("Dios no tiene esencia porque su esencia no es otra cosa que su ser"). Si Dios no tiene esencia alguna porque ésta se identifica con el ser, y si nuestro conocimiento es un intento de precisar la naturaleza, entonces comprendemos por qué la teología negativa es superior a la positiva. Sabemos más qué no es Dios que lo que Él es. Por eso, según el parecer de algunos, la analogía está más próxima a la equivocidad que a la univocidad, es decir, subraya más marcadamente lo que distingue a Dios de la criatura, que lo que lo aproxima.

Podríamos formular esta profunda relación entre el ser de Dios y el del mundo, recurriendo a las palabras de un agudo intérprete del pensamiento de Tomás: "Los entes participan del ser, lo que significa que su ser no es el ser: la diferencia está en la participación misma: los muchos son 'otros' que el Uno, no 'fuera' del Uno. Gracias a la diferencia el Ser y los entes están a un tiempo en la más estrecha pertenencia y en la máxima distancia; participar es tener en común; pero es a un tiempo no-ser el acto y la perfección de lo que se participa, justamente porque solamente se participa" (C. Fabro). |Textos 3|

TOMÁS
La ontología



MAPA CONCEPTUAL

III. *La teología: las cinco vías para probar la existencia de Dios*

√ Para Tomás, Dios es el primero en el orden ontológico, pero no en el gnoseológico; esto significa que no es aprehendido inmediatamente sino por vía de inferencia, a partir de sus efectos. En este sentido, nuestro filósofo formuló cinco demostraciones de la existencia de Dios, conocida con el nombre de las "cinco vías".

Las cinco vías para probar la existencia de Dios → § 1

√ La primera vía (el *cambio*) parte de la consideración de que todo lo que se mueve, es movido por otro y por lo mismo, para no terminar en un regreso al infinito que no explicaría nada, se necesita admitir un *primum movens* que no es movido por nada: éste es Dios.

La primera vía, el cambio → § 2

√ La segunda vía (la *causa*) parte de la verificación de que ninguna cosa puede ser causa de sí misma, y deduce que debe existir una causa primera incausada, que produce y no es producida, que se identifica con el ser que se llama Dios.

La segunda vía: la causa → § 3

√ La tercera vía (la *contingencia*) parte del principio de que lo que puede no existir en algún tiempo no existía. Si, pues todas las cosas pueden no existir (son contingentes) en un momento dado nada existió en la realidad. Si esto es verdad, también ahora no existiría nada (porque lo que no existe no comienza a existir sino por algo ya existente) a no ser que se dé algo que exista necesariamente. En conclusión: no todo puede se contingente, sino que es necesario que haya alguna cosa necesaria y eso es lo que ordinariamente llamamos Dios.

La tercera vía, la contingencia → § 4

La cuarta vía, los grados de perfección → § 5

√ La cuarta vía (los *grados de perfección*) deduce, de la verificación empírica de una gradación de perfección (bien, verdadero...), la existencia de una perfección suma, que es llamada precisamente Dios.

La quinta vía, el finalismo → § 6

√ La quinta vía (la *finalidad*) parte de la verificación de que los cuerpos físicos actúan por un fin y deduce que ellos actúan de ese modo porque están dirigidos por un ser inteligente, como la flecha por el arquero. Ahora bien, este supremo ordenador es lo que llamamos Dios.

1. Conocimiento "a posteriori" de la existencia de Dios

En el contexto de las líneas metafísicas expuestas arriba, no es difícil captar el valor de la *cinco pruebas o vías* por las cuales Tomás llega a la única meta, Dios, en quien todo se unifica y adquiere luz y coherencia. Dios, para Tomás, es el primero en el orden ontoló-

gico pero no en el orden gnoseológico. Aunque es el fundamento de todo, Dios debe ser alcanzado por vía a-posteriori, *es decir, partiendo de los efectos, del mundo*. Si pues en el orden ontológico Dios precede a sus criaturas como la causa a los efectos, en el orden gnoseológico viene después de las criaturas, en el sentido de que se llega a Él partiendo de la consideración del mundo que reenvía a su creador. El punto de partida de cada una de las vías son, cada vez, elementos tomados de la cosmología aristotélica que Tomás utiliza, confiado en su eficacia persuasiva, en un momento en que el aristotelismo era la filosofía hegemónica. Pero la fuerza probatoria de cada uno de los argumentos es de *índole metafísica* y pretende permanecer tal en situaciones científicas cambiadas.

2. La primera vía, la vía del cambio

Tomás escribe en la *Summa Theologiae*: "La primera (vía) y más evidente es la que se deduce del movimiento. En efecto, es cierto y consta por los sentidos que en este mundo algunas cosas se mueven. Ahora bien, lo que se mueve es movido por otro. En efecto, nada se cambia que no esté en potencia respecto del término del movimiento; mientras que el que mueve, mueve en cuanto está en acto. Porque mover significa solo hacer pasar una cosa de la potencia al acto y nada puede ser llevado de la potencia al acto sino por un ser que ya esté en acto. Por ejemplo, el fuego, que actualmente está caliente, calienta la leña, que estaba caliente solo en potencia y así la mueve y la altera. Pero no es posible que una misma cosa esté simultáneamente y bajo el mismo respecto en acto y en potencia: puede estarlo pero bajo diversos aspectos: así, lo que está caliente en acto no puede estarlo en potencia, pero está frío juntamente en potencia. Por lo tanto, es imposible que, bajo el mismo respecto, una cosa esté al mismo tiempo en acto y en potencia, es decir, que se mueva a sí misma. Es, pues, necesario que todo lo que se mueve, sea movido por otro".

Esta es la primera vía, considerada la primera y más evidente, para llegar al primer Motor. Si en las otras formulaciones, Tomás, siguiendo de cerca a Aristóteles, se detiene en diversos modos en que un ente puede moverse, en esta formulación más madura, el *aspecto cosmológico es secundario* mientras emerge con fuerza el *aspecto metafísico*. El movimiento es analizado en cuanto *paso de la potencia al acto*, paso que no puede ser efectuado por el que se mueve, porque si se mueve es porque es movido y movido por otro que está en acto, y por lo mismo es capaz de realizar el paso de la potencia al acto. El principio *omne quod movetur ab alio movetur* es universal y por lo tanto aplicable a todo lo que de cualquier modo se mueve. En fuerza de este principio, se debería comprender la fragilidad de la objeción de que el mundo puede explicarse sin recurrir a Dios, porque los

hechos naturales se explicarían por la naturaleza y las acciones humanas por la razón y la voluntad. Esta explicación es insuficiente porque recurre a la realidad cambiable y "todo lo que es cambiable y defectible debe ser conducido a un principio inmutable y necesario". Pero he aquí otra objeción: ¿y no se puede recurrir a una serie infinita de motores y de cosas movidas? No, porque el proceso al infinito o circular desplaza el problema pero no lo explica, es decir, no halla la razón última del cambio. Es necesario, pues, afirmar la existencia de un *primum movens quod in nullo moveatur*, es decir, la existencia de un inmutable. Y éste es al que todos llamamos Dios.

3. La segunda vía o vía de la causalidad eficiente

"La segunda vía parte de la noción de causa eficiente. Encontramos que en el mundo sensible hay orden entre las causas eficientes, pero no se encuentra y esto es imposible, que una cosa sea causa eficiente de sí misma; de otro modo, sería anterior a sí misma lo que es inconcebible. Ahora bien, un proceso al infinito en las causas eficientes es absurdo. Porque en todas las causas eficientes concatenadas, la primera es causa de la intermedia y ésta es causa de la última, sean las intermedias muchas o una sola; ahora bien si se elimina la causa, se quita también el efecto: si, pues, en el orden de las causas eficientes no hubiera una primera causa, no se daría tampoco la última ni la intermedia. Proceder hasta el infinito en las causas eficientes es eliminar la causa eficiente primera; pero así tampoco tendremos el efecto último ni las causas intermedias, lo que es falso evidentemente. Es necesario, pues, admitir una causa primera eficiente, a la que todos llamamos Dios.


Tomus Primus.
D. THOMAE AQVINATIS
DOCTORIS ANGELICI
COMPLECTENS.
Vitam ipsius beati Thomae ex diuersis authoribus collectam.
Expositionem in Primum & Secundum Perihermenias, et
In Primum & Secundum Posteriorum Analyticorum.
ARISTOTELIS:
[illegible]
ROMAE MDLXX.

Frontispicio del primer tomo de la *Opera omnia* de Tomás de Aquino (Roma, 1570). En el centro del grabado está santo Tomás.

A la primera lectura, el argumento parece suponer el universo de las esferas concéntricas, típico del pensamiento antiguo. Aquí, en efecto, la causalidad eficiente ejercitada al nivel de las esferas se justifica por la causalidad eficiente de la esfera inmediatamente superior; además, el número de las esferas intermedias no puede ser infinito porque si así fuera, no existiría la primera causa eficiente y, por consiguiente, no se daría ni

causas intermedias ni efectos últimos. Lo cual es falso. Tomás, sin embargo, cuando afirma que no importa "que las causas intermedias sean varias o una sola" nos da a entender que no desea ligar la validez de esta prueba a la cosmología antigua. Ella tiene un *valor metafísico*, no físico. En efecto, él intenta dar razón de la existencia de la causalidad eficiente en el mundo. Y esto no es posible si no se llega a *una causa eficiente primera*, es decir, que produce pero no es producida. El argumento, pues, se basa en dos elementos: de una parte, todas las causas causadas por otras causas eficientes y de otra parte, la causa eficiente incausada, que es la causa de todas las causas. En el fondo, se trata de responder a este interrogante: ¿cómo es posible que algunos entes sean causa de otros entes? Indagar esta posibilidad significa llegar a una primera causa incausada, que si existe se identifica con el ser que llamamos Dios.

4. La tercera vía, o vía de la contingencia

"La tercera vía está tomada de lo posible (o contingente) y de lo necesario Entre las cosas encontramos unas que pueden ser o no ser; en efecto, algunas cosas nacen y perecen, lo que quiere decir que puede ser o no ser. Ahora bien, es imposible que todas las cosas de esta naturaleza hayan existido siempre, porque lo que puede no existir, no existía en un tiempo. Si, pues, todas las cosas (existentes en la naturaleza son tales) que pueden no existir, en un momento dado nada existía en la realidad. Pero si esto es verdadero, también ahora nada existiría, porque lo que no existe no comienza a existir sino por algo que ya existe. Si, pues, no había ente alguno, es imposible que algo empezara a existir y así tampoco ahora existiría algo, lo que es evidentemente falso. Luego no todos los seres son contingentes, sino que se necesita que en la realidad haya algo que sea necesario. Ahora bien, todo lo que es necesario, o tiene la causa de su necesidad en otro o no. Por otra parte, en los seres necesarios que tienen en otro la causa de su necesidad, no se puede proceder hasta el infinito, como tampoco en las causas eficientes, como se ha demostrado. Luego es necesario concluir en un ser que sea necesario por sí y no reciba de otro ser su necesidad, sino que sea causa de necesidad para los otros. Y a este, todos lo llaman Dios".

Este argumento parte de la verificación de que las criaturas, porque nacen, crecen y mueren, son contingentes y por lo mismo posibles, es decir, no poseen en sí mismas el ser en virtud de su esencia. Entonces ¿cómo puede explicarse el paso de la posibilidad a la existencia actual y por lo mismo al grado de ser que poseen de hecho? Si todo fuera posible, en algún tiempo nada hubiera existido y ahora nada existiría. Si se quiere explicar la existencia actual de los entes, es decir, el paso del estado posible al actual, es pre-

ciso admitir una causa que no ha sido y de hecho no es contingente o posible, porque siempre ha estado en acto. Y a ésta se llama Dios.

5. La cuarta vía, la vía de los grados de perfección

"La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Es un hecho que en las cosas se encuentra el bien, lo verdadero, lo noble y otras perfecciones semejantes en grado mayor o menor. Este grado mayor o menor se atribuye a las diversas cosas según su cercanía a algo sumo y absoluto; así es más caliente lo que se acerca más a lo sumamente caliente. Hay algo, pues, que es sumamente verdadero, óptimo o nobilísimo y, por consiguiente, algo que es el ser supremo; porque, como dice Aristóteles, lo que es máximo en cuanto verdadero es tal también en cuanto ser. Ahora bien, lo que es máximo en un determinado género, es causa de todos los que pertenecen a tal género, como el fuego, caliente al máximo, es causa de todo calor, como dice el mismo Aristóteles. Hay, pues, algo que es causa del ser para todas las cosas, de la bondad y de cualquiera otra perfección. Y a esto llamamos Dios".

También esta vía parte de la verificación empírica, *interpretada metafísicamente*, relativa a la gradación de los entes, según la cual, el ser es participado y expresado de forma diversa. Hay un más y un menos a nivel de ser y en consecuencia –recuérdese cuanto se dijo más arriba respecto de los trascendentales– a nivel de bondad, unidad y verdad. Cuanto más ser tiene un ente, tanto más es uno, verdadero y bueno. Ahora bien, una vez verificada esta gradación, se pasa a la explicación afirmando que las cosas son más o menos verdaderas, buenas y unas de acuerdo con la relación a un ser absolutamente verdadero, bueno y uno, que posee el ser en modo absoluto. Ésta es la razón del paso: si los entes tienen un grado diverso de ser, esto quiere decir que esto no procede de las respectivas esencias, pues en este caso serían sumamente perfectas. Y si no procede de su esencia, quiere decir que lo han recibido de un ser que da sin recibir y es fuente de todo lo que existe de algún modo.

6. La quinta vía, la vía de la finalidad

"La quinta vía se toma del gobierno de las cosas. Vemos que algunas cosas, que están privadas de conocimiento, es decir, los cuerpos físicos, actúan por un fin, como aparece del hecho que actúan siempre o casi siempre del mismo modo para conseguir la perfección: de donde se ve que alcanzan su fin no al azar sino por una predisposición. Ahora bien, lo que está privado de inteligencia no tiende al fin si no porque está dirigido por un ser que conoce y es inteligente, como la flecha por el arquero. Hay, pues, algún ser inteligente, por el que todas las cosas están ordenadas a un fin: y a éste, llamamos Dios".

También esta última vía parte de la verificación de que las cosas o algunas de ellas, actúan como si tendieran a un fin. Diciendo que algunas cosas actúan siempre o casi siempre del mismo modo, Tomás quiere subrayar dos cosas. La primera que no parte de la finalidad de todo el universo (si acaso se llega); y no presupone una concepción mecanicista de la naturaleza, en la que Dios intervendría a poner juntas piezas indiferentes entre sí para armar un reloj. La finalidad que se verifica se refiere a *algunas cosas*: cosas que tienen en sí un principio de unidad y de finalidad. Y la segunda cosa, es que las excepciones propias al caso, no disminuyen la validez de este punto de partida.

Ahora bien, si actuar en vista de un fin constituye un *cierto modo* de ser, se pregunta cuál sería la causa de la regularidad, orden, finalidad, verificables en algunos entes. Tal causa no se puede identificar con los entes mismos, desde el momento en que estos están privados de conocimiento (*cognitione carent*) y aquí es necesario el conocimiento del fin. Luego es preciso llegar a un Ordenador, dotado de conocimiento y que puede poner los entes en el ser, en el modo específico de acuerdo con el cual actúan. |Textos 4|

MAPA CONCEPTUAL

TOMÁS
Las cinco pruebas de la existencia de Dios

DIOS
Las cinco pruebas (vías) de la existencia de Dios.

Primera vía
El movimiento
Todo lo que se mueve es movido por otro.
Es preciso creer en la existencia de un *primum movens*. Éste es justamente Dios.

Quinta vía
Los grados de perfección
Existen diversos grados de perfección, pero esto implica un grado máximo al que puedan referirse. Esta perfección suma es Dios.

Segunda vía
La causa
No es posible que exista una serie infinita de causas. Existe una primera causa incausada: ésta es Dios.

Tercera vía
La contingencia
Las cosas son contingentes, es decir, pueden existir o no. Lo que puede existir o no, no existió en un momento dado. Esto implica que hubo un momento en que no existió nada. Si así fue, tampoco ahora debería existir nada, pues es imposible que lo que no es comience a ser si no es por algo que ya exista. Es, pues, necesario, que haya algo necesario. Ese es Dios.

Cuarta vía
La finalidad
Existe un finalismo en el cosmos y esto implica la existencia de una causa inteligente y finalista: precisamente Dios.

IV. *La teoría del derecho*

√ El hombre, que para Tomás es naturaleza racional, conoce el fin de la cosas, pero no tiene una comprensión inmediata del fin último de todas las cosas, es decir, de Dios. Si tuviera la visión de Dios, sería atraído por él fatalmente, pero conociendo solo fines parciales, su voluntad es libre de quererlos o no.

Libertad del hombre → § 1

El hombre tiene además una disposición natural para comprender los principios de las buenas acciones, pero puede también deliberadamente rechazarlos y, por lo tanto, pecar: el pecado, pues, depende del libre albedrío.

√ Tomás distingue cuatro tipos de leyes: la *lex aeterna*, la *lex naturalis*, la *lex humana* y la *lex divina*. .

La *lex aeterna* es el plano racional de Dios, el orden del universo. Ahora bien, este orden es en parte desconocido para el hombre y en parte conocido: la parte conocida constituye la ley natural, cuya esencia puede reducirse a la máxima siguiente: "Se debe hacer el bien y evitar el mal, el bien es lo que tiende a la conservación, el mal lo que tiende a la destrucción de sí". Unida a la ley natural está la ley humana, es decir, el derecho positivo puesto por el hombre. Éste deriva de la ley natural de dos modos: o por deducción, (y entonces se tiene el *ius gentium*) o por especificación (y entonces se tiene el *ius civile*). Por ejemplo, hace parte del *ius gentium* la prohibición del homicidio, mientras que haría parte del *ius civile* la sanción por la que se inculpa de homicidio.

Los cuatro tipos de leyes → § 2

Si para la ley humana es esencial su proveniencia de la ley natural, entonces es evidente que aquélla no puede contradecir a ésta. Una norma que contradice la ley natural no sería justa y, por lo tanto, no sería ley: es, pues, deber de cada uno desobedecer la ley injusta, como es deber rebelarse contra el tirano en cuanto agente del mal. Sobre estas leyes está la ley divina –la revelada por el Evangelio– que está conectada con el fin sobrenatural del hombre, es decir, la bienaventuranza eterna.

1. El libre albedrío

Para Tomás, el hombre es *naturaleza racional*, es decir, capaz de conocer: *ratio est potissima hominis natura*. Ésta es precisamente la concepción de hombre que se encuentra en la base de la *ética* y de la *política* del Aquinate. Ante todo, el hombre conoce el fin al que cada cosa tiende por naturaleza, conoce un orden de las cosas, en cuya cima está *Dios* como *Bien supremo*. Ciertamente, si el entendimiento pudiera ofrecer la visión beatífica de Dios,

la voluntad humana no podría no quererla. Pero esto no es posible aquí. En la vida terrena el entendimiento conoce solo el bien y el mal de las cosas y de las acciones que no son Dios y, por tanto, la voluntad es libre de quererlo o no quererlo. Éste es el sentido de la *ratio causa libertatis*.

Y precisamente en el *libre albedrío*, en la libertad del hombre (no menoscabada en lo más mínimo por la presciencia de Dios que prevé lo que es necesario y lo que será propiamente libre, es decir, debido solo a la voluntad humana), Tomás, con Agustín, ve la raíz del *mal*, concebido como falta de bien. "El hombre tiene, por propia naturaleza, el libre albedrío": no está dirigido a un fin como la flecha por el arquero; mejor, él *se dirige libremente* a un fin. Y como en él hay un *habitus* natural para captar los principios del conocimiento, así hay siempre en él una disposición o *habitus* natural –la llamada *sindéresis*– que lo lleva a comprender los principios que inspiran y guían las buenas acciones. Pero comprender no es actuar aún. El hombre, precisamente porque es libre, peca cuando se aleja deliberadamente e infringe las leyes universales que la razón le hace conocer y la ley de Dios le revela.

2. "Lex aeterna", "lex naturalis", "lex humana", "lex divina"

Tomás distingue tres tipos de leyes: *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana*. Por encima de éstas coloca la *lex divina*, es decir, la ley revelada por Dios. La *lex aeterna*, es el plano racional de Dios, es el orden del universo entero por el que la sabiduría divina dirige todas las cosas a su fin. Es el plano de la providencia conocido únicamente por Dios y por pocos elegidos. Sin embargo, hay una *parte* de esta ley eterna de la que participa el hombre, en cuanto dotado de naturaleza racional. Tal *participatio legis aeternae in rationali creatura* es definida por Tomás con el nombre de *ley natural*.

Brevemente, los hombres como seres racionales, conocen la ley natural, cuyo núcleo esencial está en el precepto por el que "*se debe hacer el bien y evitar el mal*". El bien, para el hombre como para todo ser, es la propia conservación; es, para el hombre como para todo animal, seguir las enseñanzas universales de la naturaleza: unión del macho con la hembra, protección y crecimiento de los pequeños, etc. Bien es para el hombre, en cuanto ser dotado de razón, el conocimiento y la búsqueda de la verdad, vivir en sociedad, etc. Sin embargo, el hombre ve la ley natural sobre todo como forma de la racionalidad más que como especificación de lo que sea el *bonum* y el *malum*.

Tomás considera la *lex humana* estrechamente unida a la *lex naturalis*.

Ésta es la ley jurídica, es decir, el *derecho positivo*, la *ley puesta por el hombre*. Y los hombres, que son sociables por naturaleza, hacen las leyes jurídicas para disuadir a los individuos del mal. Y como cada ley es *aliquid pertinens ad rationem* (es decir, algo que pertenece a la razón, ya que pertenece a la razón establecer los medios para alcanzar los fines y ver el orden de los fines), la *lex humana* es el orden promulgado por la colectividad (*multitudo*) o de quien tiene el cuidado (*ab eo qui curam communitatis habet*) en vista del bien *común*.

Sin embargo, las leyes hechas por el hombre se basan, como se dijo arriba, en la ley natural. Según la opinión de Tomás, en efecto, *la ley humana proviene de la ley natural de dos modos*: por deducción, es decir, *per modum conclusionum* o por especificación de normas más generales, es decir, *per modum determinationis*. En el primer caso, se tiene el *ius gentium*, en el segundo, el *ius civile*.

D·I V I
THOMÆ DE AQVINO;
ANGELICI, ETS· ECCLESIÆ· DOCTORIS;
Almi Ordinis Prædicatorum.
QVAESTIONES QVODLIBETALES
Duodecim.
NVNC AB INFINITIS MENDIS VINDICATAE, & suo candori restituta.
Quarum materias, & articulos Index in principio earum facillimè ostendit.



VENETIIS, MDXCVI.
Apud Franciscum de Franciscis Senensem.

Frontispicio de las *Quaestiones Quodlibetales* de santo Tomás, publicadas en Venecia, en 1596.

Así, hace parte del *ius gentium* la prohibición del homicidio; pero el tipo de pena que deba reservarse para el homicidio, hace parte del *ius civile*, es una aplicación histórica y social de una ley natural especificada y fijada en el *ius gentium*. Los preceptos del *iux gentium*, siendo *derivados lógicamente* de la *lex naturalis*, pueden ser conocidos sin contar con una indagación histórica sobre los diversos tipos de sociedad, lo que no vale evidentemente para los preceptos del *ius civile*. Si los preceptos de la ley natural o positiva provienen de la ley natural, son conocidos por la razón y presentes al conocimiento; por tanto, la sociedad podría no fijarlos en la ley humana o jurídica, y sin embargo, los encontramos establecidos en el derecho. Esto se da porque existen "los perversos e inclinados a los vicios que difícilmente se pueden guiar con la persuasión; por lo tanto, es necesario que sean obligados con la fuerza y el temor a evitar el mal, para que, absteniéndose al menos por este motivo de hacer el mal, dejen en paz a los otros y ellos mismos, finalmente, sean conducidos por esta costumbre de evitar el mal, a hacer voluntariamente lo que antes realizaban por temor y así se hagan virtuosos".

La fuerza coercitiva de la ley humana, pues, tiene la función de hacer posible la pacífica convivencia de los hombres, pero para Tomás, ésta tiene también una *función pedagógica*. La ley humana, por tanto, presupone hombres imperfectos. Y ella, así como no reprime todos los vicios sino aquellos que "perjudican a los otros" y que como "los homicidios, los hurtos, etc.", "amenazan la conservación de la sociedad humana", así "no ha de ordenar todos los actos virtuosos, sino solo aquellos que son necesarios para el bien común".

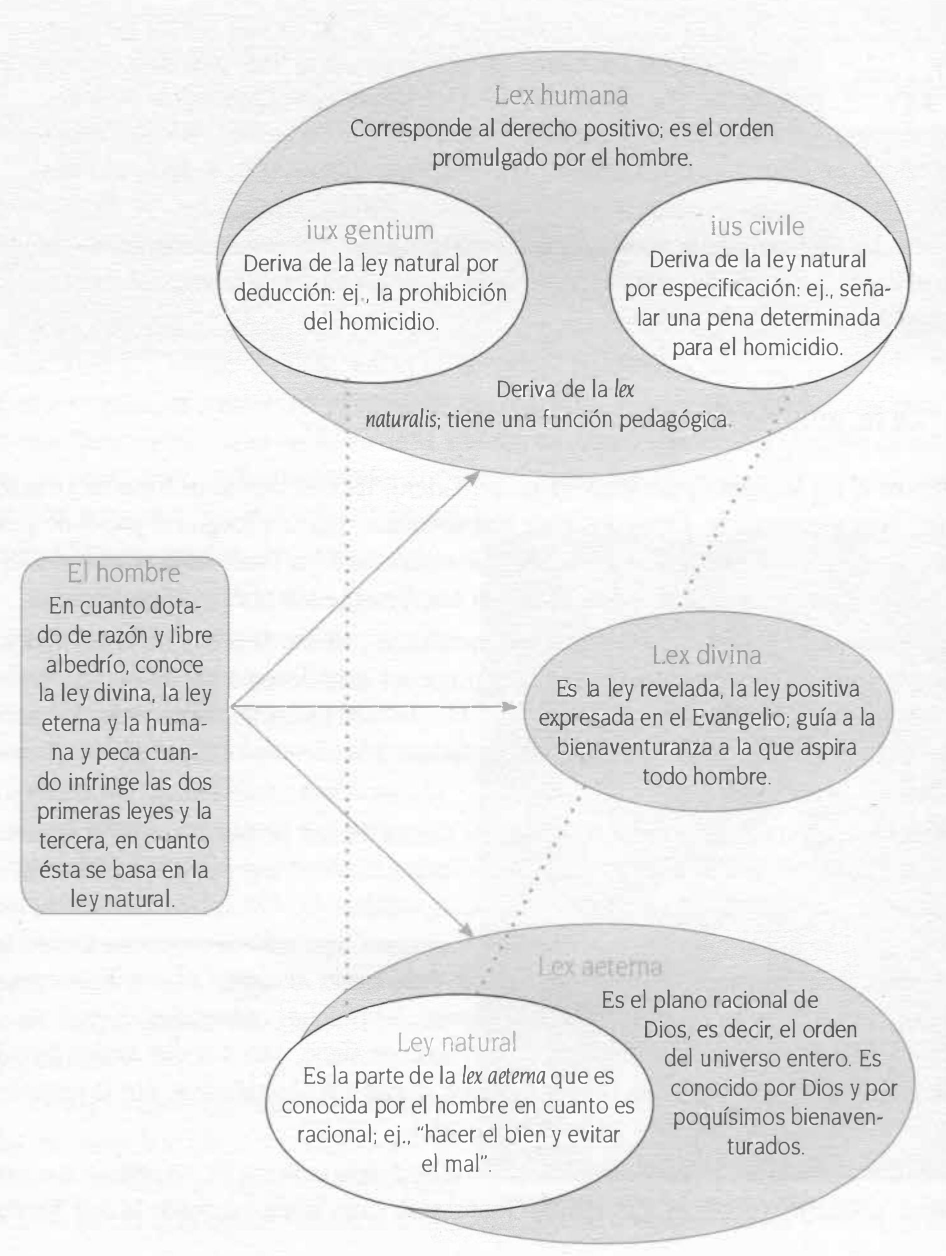
Si para la ley humana es esencial su proveniencia de la ley natural, es evidentemente en todo caso, que cuando la ley humana contradiga a la natural, *esa no existe como ley*. Esta es la razón por la que la ley ha de ser *justa*. Como para Agustín, para Tomás "parece que no puede haber ley si ésta no es justa". Si una ley positiva estuviera en desacuerdo con la ley natural, entonces ella "no sería una ley, sino una corrupción de la ley".

Así pues: si la ley humana no concuerda con la ley natural, esa no es ley sino una corrupción de la ley. Esta idea de Tomás ha tenido un gran influjo y con frecuencia ha sido invocada, y lo es todavía, para impugnar leyes jurídicas consideradas en contradicción con lo que es considerado del *derecho natural* por quien impugna tales leyes. Para Tomás, la ley humana es *moralmente válida* si proviene de la ley natural. Las leyes jurídicas injustas son, en opinión de Tomás, "violencias más que leyes". Sin embargo, sostiene Tomás que éstas pueden ser también obligatorias, pero solo cuando sea necesario "evitar el escándalo o el desorden". En todo caso, sin embargo, es preciso desobedecer *siempre* la ley injusta si va contra la ley divina positiva, imponiendo, por ejemplo, la idolatría. Y la rebelión está justificada también contra el tirano, a condición de que de la rebelión no se deriven males peores para las súbitos, males peores que la misma tiranía. La monarquía, en la opinión de Tomás, es el mejor tipo de gobierno, pues es el que mejor garantiza el orden y la unidad del Estado. El peor tipo de gobierno es, justamente, la tiranía, ya que una fuerza que actúa para el mal es más eficaz y por lo tanto más dañina, si está organizada (como en la tiranía).

El Estado puede orientar a los hombres al bien común, puede favorecer la virtud, pero no le hace alcanzar su fin último, el sobrenatural. En síntesis, la ley natural y las leyes positivas sirven al hombre para sus fines terrenos. Pero el hombre tiene un fin sobrenatural, la bienaventuranza eterna justamente. La *lex naturalis* y la *lex humana* no son suficientes para guiarlo hacia ella. Se necesita una ley sobrenatural, la *ley divina*, la ley revelada, es decir, la ley *positiva* de Dios que encontramos en el Evangelio, que es guía para la consecución de la bienaventuranza y que además colma las lagunas y las imperfecciones de las leyes humanas. |Textos 5|

TOMÁS

El conocimiento humano de las leyes



V. "Filosofar en la fe" en Tomás

Fe y razón
→ § 1

√ La centralidad de Dios, entendido como creador del ser en cuanto tal y no solo de las formas del ser, constituye la línea guía de la filosofía de Tomás. Por este motivo, también las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, que parecen simplemente tomadas de Aristóteles, tienen, en verdad, un alcance metafísico, ausente en Aristóteles, por causa de su relación con el acto creador.

También la teología y la moral se destacan claramente de sus predecesores griegos, en un caso por la concepción personalista del hombre, en el otro, por la concepción voluntarista del acto moral y del pecado.

1. La fe, guía de la razón

Dios es el ser supremo y perfecto, el ser verdadero. Todo lo demás es fruto de su acto creador, libre y consciente. Estas dos tesis son aceptadas por fe y juegan el papel de *guía del discurso racional*; o también: éste es el canon de *medida con el que Tomás mide cualquier otro discurso filosófico y se acerca a Aristóteles* para proponer nuevamente sus tesis más cualificadas.

El peso de estas tesis en la elaboración metafísica y de las pruebas de la existencia de Dios es relevante a tal punto que indujo a no pocos estudiosos a hablar no de simple filosofía, sino de *filosofía cristiana*. En este momento, es fácil entender cómo todos los problemas propuestos por la filosofía griega resultan modificados en el marco de la afirmación de Dios como el ser supremo y creador.

Mientras que en el contexto tomista, Dios es fuente del ser, de *todo* el ser, en el contexto griego, Dios es el que da *forma* al mundo, que forja una materia preexistente (Platón), o que da origen al cosmos, atrayéndolo a la propia perfección (Aristóteles). El Dios de los filósofos griegos no da el ser en sentido radical sino un *cierto modo de ser, porque también la materia existe desde la eternidad y es independiente de él. Para Tomás, en cambio, además de las formas de los seres, Dios es el creador del ser de los seres.* Por tanto, las pruebas cosmológicas, que parecen tomadas de Aristóteles, cambian de algún modo de signo. Antes de ser motor, *Dios es creador* y mueve *en cuanto crea*. Las pruebas no son físicas sino metafísicas, por la relación primaria y fundante, constituido por el acto creador.

Si el discurso a nivel del ser muestra la profundidad de la relación de los seres con el ser supremo, el discurso sobre el acto creador muestra la *nueva perspectiva* desde la que Tomás

interpreta el mundo. Si Dios es la fuente de *todo el ser* nada escapa a su acción, ni siquiera la última determinación individual. Pero se puede decir que cada cosa tiene un significado y una vocación, solo si toda realidad existe en cuanto es conocida y querida por Él.

En el marco de estas dos tesis fundamentales se encuentran de nuevo los antiguos problemas, pero profundizados y renovados. Si Dios es el ser supremo y es creador, las criaturas son también seres. Pero éstas *no son el ser* sino que *tienen el ser por el acto causal creador que, además de las formas, determina el ser de los seres.*

Además, si Dios es el ser supremo y el ser por esencia, ¿cómo concebir las criaturas fuera de él? A esta pregunta Tomás responde con la doctrina de la *analogía*, tomada de Aristóteles pero con un nuevo valor, porque explica la semejanza y la desemejanza entre el ser supremo y el ser parcial.

A ésta viene a añadirse otra noción, la de *participación*, que aclara cómo es posible que haya otros seres fuera de Dios. Estos no son sino "participaciones" del ser divino. *Dios es el ser por esencia, las criaturas por participación*. Tal concepto implica *amor, libertad, conciencia*, con lo que Dios comunica su ser fuera de sí. El Dios de Aristóteles atrae a sí como causa final de las cosas, pero no las ha creado; el Dios de Tomás las atrae como criaturas que él ha creado por amor, cerrando el ciclo abierto con el acto creador.

Sin embargo, ¿puede Dios crear para su gloria, si ésta es inalterable porque no puede crecer ni disminuir? Dios crea a los otros seres para que gocen de su gloria así como goza Él mismo. Dios difunde su gloria no para sí sino para nosotros; no para ganarla porque la posee ni para acrecentarla porque es perfecta, sino para comunicarla. El Dios de Tomás es el Dios del amor y, por lo tanto, creador y providente, no encerrado en el círculo de sus pensamientos como el Dios de Aristóteles.

En este mismo contexto, el problema del mal adquiere otras connotaciones. Si Dios no existe no se explica el bien. Pero si Dios existe, ¿de dónde resulta el mal?



Apoteosis de santo Tomás de Aquino, obra del pintor español Francisco de Zurbarán (1598-1664) conservada en el Museo de Sevilla

Para la filosofía antigua el ser es el bien y el mal el no-ser, la materia que se rebela a la forma o a la acción plasmadora del Demiurgo (Platón). Tomás, para quien todo viene de Dios, plantea el problema del mal (físico y moral) en otro contexto. La raíz del mismo es *la contingencia del ser finito*, con lo que se explican los cambios y la muerte; y además, la libertad de la criatura racional, que puede no reconocer su dependencia de Dios. El mal moral no es causado por el cuerpo. No es el cuerpo el que hace pecar al espíritu sino el espíritu el que hace pecar al cuerpo. El mal moral no es una disminución de la racionalidad, como para los filósofos griegos; no se identifica con el error. El mal es desobediencia a Dios, es rechazo de la dependencia radical del Creador. La raíz del mal está en la libertad.

La sustancialidad del alma de Platón y la formalidad del alma de Aristóteles, fundidas en la unidad del hombre, dejan entrever el *primado de la persona sobre la especie*. El primer puesto lo ocupa no la especie humana, que es el reflejo de la idea platónica, sino la *persona*, partícipe del ser divino y destinada a la visión beatífica. Por eso *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*.

Es una filosofía nueva, en la que los antiguos problemas se encuentran de nuevo profundizados por la altura que la fe hace entrever y que desarrollará la teología. El vino nuevo es envasado en odres viejos pero hechos sólidos por las profundizaciones requeridas por las perspectivas abiertas por la fe.

SANTO TOMÁS

1. LA "CIENTIFICIDAD" DE LA DOCTRINA SAGRADA

El lector moderno que se prepara para leer la Suma teológica *corre el riesgo de quedar desconcertado de su estructura. Los críticos –entre los cuales está Marie-Dominique Chenu– han explicado con claridad el origen de esta impostación y aquí resumiremos sus observaciones.*

La Suma *no está divida en capítulos conexos entre sí por una línea expositiva unitaria, sino que se compone de muchas cuestiones, cada una de las cuales, a su vez, se divide en artículos. El origen de esta estructura es precisamente pedagógico, en el sentido de que es el resultado del método de enseñanza usado en el s.* XIII, *dispuesto en dos niveles:*

a) el primer nivel venía pedido por el simple análisis de Textos sagrados, orientado a su comprensión e interpretación;

b) el segundo nivel requería un esfuerzo de profundización de tipo filosófico, seguido, justamente por la mayor complejidad de la investigación, del desarrollo de exégesis discordantes e incluso propiamente opuestas.

Entonces surgían las quaestiones *que, progresivamente, dejaban la forma del simple comentario para adquirir un carácter autónomo, siguiendo su propia lógica y asumiendo dimensiones considerables. Estas* quaestiones *se reagrupaban luego según el argumento y divididas en artículos, de acuerdo con la necesidad.*

Los que siguen son algunos artículos tomados de la primera cuestión tratada por Tomás de Aquino en la Suma teológica *y son de importancia fundamental para la comprensión de su obra y de su pensamiento. En ellos, él se pregunta sobre la naturaleza de la doctrina sagrada (el término teología se difundirá solo en los siglos siguientes), cuál es su objeto, sus principios, su método. Las respuestas que da a estas preguntas constituyen un paso decisivo. La doctrina sagrada, afirmará él, "es verdadera ciencia, que tiene su propio campo de exploración (Dios), sus propios principios (los artículos de fe) su propia luz (la Revelación divina), su propio método (el método de autoridad)".*

1.1 Si la doctrina sagrada es ciencia

Dificultades. Parece que la doctrina sagrada no es ciencia.

1. La ciencia se basa en principios evidentes. Pero la doctrina sagrada se apoya en los artículos de fe, que no son evidentes, puesto que no todos los admiten: *No es de todos la fe*, como dice el Apóstol. Por tanto, la doctrina sagrada no es ciencia.

2. No hay ciencia de lo singular. Pero la doctrina sagrada trata de cosas particulares, por ejemplo, de los hechos de Abrahán, de Isaac, de Jacob y cosas parecidas. Luego no es ciencia.

Por otra parte, dice san Agustín que *únicamente se atribuye a esta doctrina aquello por lo que la fe salubérrima se engendra, se nutre, se defiende y se fortalece.* Pero esto no es de la competencia de ciencia alguna más que de la sagrada. Por consiguiente, la doctrina sagrada es ciencia.

Respuesta. La doctrina sagrada es ciencia. Pero adviértase que hay dos géneros de ciencias. Unas que se basan en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética, la geometría y otras análogas, y otras que se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior, como la perspectiva, que se basa en principios tomados de la geometría, y la música en los demostrados en la aritmética, y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por consiguiente, lo mismo que la música acepta los principios que le suministra la aritmética, así también la doctrina sagrada cree los principios que Dios le ha revelado.

Soluciones. 1. Los principios de una ciencia cualquiera, o son evidentes por sí mismos o se reducen a lo conocido en otra ciencia superior, y así son los principios de la doctrina sagrada, según hemos dicho.

2. En la doctrina sagrada se habla de cosas particulares, no porque sean el objeto principal, sino porque son oportunas, bien a modo de ejemplos de vida, y así se hace también en las ciencias morales, o para manifestar la autoridad de los hombres por cuyo medio llegó a nosotros la revelación divina, que es el fundamento de la Escritura o doctrina sagrada.

Tomado de: Santo Tomás De Aquino. *Suma Teológica* I, q. I, a. 2.
Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967.

1.2 Si la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias

Dificultades. Parece que la doctrina sagrada no es superior a las otras ciencias.

1. La superioridad de una ciencia consiste en su certeza. Pero como otras ciencias tienen principios indudables, parecen más ciertas que la sagrada, cuyos principio, los artículos de fe, están sujetos a las dudas. Luego parece haber ciencias superiores a la doctrina sagrada.

2. Corresponde a las ciencias inferiores tomar sus principios de las superiores, como la música de la aritmética. Pues bien, la doctrina sagrada toma algo de las disciplinas filosóficas, como atestigua san Jerónimo, refiriéndose a los antiguos doctores, de los cuales dice que *de tal modo sembraron sus libros de citas y pensamientos de los antiguos filósofos, que no sabes que admirar más, si la erudición profana o el conocimiento de las Escrituras.* Luego la ciencia sagrada es inferior a las otras ciencias.

Por otra parte, a las otras ciencias se les llama servidoras de ésta, según leemos en los Proverbios: *Envío a sus siervas a llamar desde el castillo.*

Respuesta. Puesto que esta ciencia es en parte especulativa y en parte práctica, sobrepuja a todas las demás ciencias, sean especulativas o prácticas. Se dice que una ciencia especulativa es superior a otra, o en atención a su certeza, o a la dignidad de su materia. Pues bien, por ambos conceptos excede la doctrina sagrada a las otras ciencias especulativas. En cuanto a la certeza, porque las otras ciencias la tienen de la luz natural de la razón humana, que es falible, mientas que ésta la toma de la luz de la ciencia divina, que no puede engañarse. En cuanto a la dignidad de la materia, porque ésta trata principalmente de cosas que por su elevación sobrepujan la capacidad del entendimiento, y, en cambio, las otras ciencias sólo estudian lo que el entendimiento señorea.

Entre las ciencias prácticas es la más noble la que se ordena a un fin más elevado, y así la ciencia civil es superior a la militar, porque el bien del ejército se ordena al de la ciudad. Ahora bien, el fin de esta doctrina en su aspecto práctico es la felicidad eterna, a la cual todas las otras ciencias prácticas están subordinadas como a su último fin. Por donde se ve que en todos los aspectos es superior a las demás ciencias.

Soluciones. 1. No hay inconveniente en que lo que es más cierto por la naturaleza, lo sea menos respecto a nosotros, debido a la flaqueza de nuestro entendimiento, que, como dice el Filósofo, *se comporta, a la vista de las cosas más claras de la naturaleza, como el ojo de la lechuza frente a los rayos del sol*; y de aquí que las dudas que ocurren acerca de algunos artículos de fe no son debidas a la incertidumbre del objeto, sino a la debilidad del entendimiento humano. Y esto no obstante, el escaso conocimiento que podemos alcanzar de cosas tan altas es más de desear que el conocimiento indudable que tenemos de las cosas ínfimas, como así mismo dice Aristóteles.

2. Puede esta ciencia tomar algo de las disciplinas filosóficas, no porque forzosamente lo necesite, sino para mejor explicar lo que en ella se enseña, ya que no toma sus principios de las otras ciencias, sino inmediatamente de Dios por revelación. Pero, no obstante que tome algo de las otras ciencias, no las considera como superiores, sino que las utiliza como inferiores y sirvientes, cosa que también hacen las ciencias arquitectónicas, que emplea las auxiliares, y así la ciencia civil utiliza la militar. Pero la ciencia sagrada no lo hace porque haya en ella defecto o insuficiencia alguna, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, el cual, mediante lo que conoce por la razón natural (de la cual proceden las otras ciencias), camina con más holgura, como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón, que es lo que esta ciencia enseña.

Tomado de: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, q. I, a. 5. *Op. cit.*

1.3 Si Dios es el objeto de estudio de esta ciencia

Dificultades. Parece que el sujeto de esta ciencia no es Dios.

1. Dice el Filósofo que toda ciencia debe saber *qué* es su sujeto, o sea conocer su naturaleza. Pero ésta no sabe *qué es* Dios, pues, como dice el Damasceno, *es imposible decir de Dios qué es*. Luego Dios no es el sujeto de esta ciencia.

2. Cuanto en una ciencia se trata está incluido en su sujeto. Pero en la Escritura sagrada se trata de muchas cosas distintas de Dios, v. gr., de las criaturas y de los actos humanos. Luego su sujeto no es Dios.

Por otra parte, el sujeto de una ciencia es aquello de lo cual en ella principalmente se trata. Pues bien, en ésta se trata principalmente de Dios, y por esto se llama teología, como si dijéramos, *discurso sobre* Dios. Por consiguiente, su sujeto es Dios.

Respuesta. El sujeto de esta ciencia es Dios. El sujeto de una ciencia tiene con ella la misma relación que los objetos con sus respectivas facultades o hábitos. Propiamente hablando, el objeto de una potencia o hábito es aquello por lo cual las cosas dicen relación a tal potencia o hábito, como el hombre y la piedra dicen relación a la vista por el color, y de aquí que lo coloreado sea el objeto propio de la vista. Pues bien, como en la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin, síguese que el sujeto de esta ciencia es Dios. Esto mismo se prueba por la naturaleza de los principios de esta ciencia, que son los artículos de fe, y la fe tiene por objeto a Dios, ya que uno mismo es el sujeto de los principios y el de toda la ciencia, puesto que toda ciencia está contenida virtualmente en sus principios.

Hay, sin embargo, quienes, en vista de las materias que trata y no del punto de mira bajo el que las estudia, le han asignado muy diversos objetos, y así para unos serían cosas y signos; para otros, la obra de la redención; para otros, el Cristo total, esto es, la cabeza y los miembros. Ciertamente que la ciencia sagrada trata de todas estas cosas, pero lo hace en orden a Dios.

Soluciones. 1. Si bien no podemos saber de Dios *qué cosa es*, no obstante, para estudiar lo que en esta doctrina se dice de Dios, empleamos sus obras, bien sean de naturaleza o de gracia, en lugar de definición, cosa que, por lo demás, se hace en algunas ciencias filosóficas, en las que, tomando los efectos como definición de las causas, se demuestra algo de la naturaleza de las causas por sus efectos.

2. Todo cuanto se estudia en la doctrina sagrada, está comprendido en Dios, aunque no como partes, especies o accidentes, sino en cuanto que de algún modo está ordenado a Él.

Tomado de: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, q. I, a. 7. *Op. cit.*

2. ENTE Y ESENCIA

El ente y la esencia, *uno de los primeros escritos de Tomás de Aquino, puede considerarse un resumen de los principios generales de su metafísica.*

En él Tomás estudia, entre otras cosas, la relación entre orden ontológico y orden lógico de lo real, el problema del principio de individuación y el problema de los universales.

2.1 Proemio

Ya que un pequeño error al principio vuélvese grande al fin, según afirma el Filósofo, en su primer libro *Del cielo y del mundo*, y siendo el *ser* y la *esencia* lo que primeramente es concebido por el entendimiento, como dice Avicena en el libro primero de su *Metafísica*, por lo tanto, para que el error no provenga de ignorar estas nociones, para aclarar la dificultad de las mismas, debemos decir qué se entiende por el nombre de *esencia* y de *ser*; cómo se encuentran en las diversas cosas y qué relación tienen con las intenciones lógicas, a saber: género, especie y diferencia.

Siendo evidente que debemos captar el conocimiento de las cosas simples, (tomándolo) de las compuestas, y de las posteriores llegar a las primeras para que,

comenzando de las nociones más fáciles, sea más asequible esta materia, debe llegarse de la significación del *ser* al significado de la *esencia*.

Tomado de: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Del ente y la esencia*, Proemio. Tor, Buenos Aires.

2.2 Los términos "ente" y "esencia"

Debe saberse que, como dice el Filósofo en el libro quinto de la *Metafísica*, el ser en sí puede interpretarse en dos sentidos: por el primero, se divide en diez categorías; por el segundo, indica la verdad de las proposiciones.

La diferencia de ambos estriba en que por el segundo sentido podemos llamar *ser* a todo aquello acerca de lo cual puede ser formulada una proposición afirmativa, aunque ello (el ser) nada agregue a la cosa. Por esta razón, las privaciones y negaciones son llamadas seres, como cuando decimos que la afirmación opónese a la negación y que la ceguera está en el ojo.

Pero, en el primer sentido, sólo puede darse el nombre de ser a lo que entraña una posición en la cosa; por eso la ceguera y otras nociones análogas no son seres.

Por lo tanto, el nombre de *esencia* no proviene del *ser*, tomado en el segundo sentido; pues de acuerdo a éste, podríamos llamar seres a cosas desprovistas de esencia, como ocurre con las privaciones, sino que derívase del *ser* en su primera significación o sentido. De ahí que el Comentarista, en el mismo lugar, dice: que el *ser*, en su primera acepción, significa la sustancia de la cosa.

Y, pues, como ya se ha dicho, el *ser*, en su primera acepción, se divide en diez categorías, conviene que la *esencia*, signifique algo que sea común a todas las naturalezas, por las cuales los diversos seres son agrupados en distintos géneros y especies, así como por ejemplo: la *humanidad* constituye la esencia del hombre, y en modo semejante en lo demás. Y como aquello por lo que una cosa constitúyese en su respectivo género o especie se manifiesta en la definición, que nos indica *qué es la cosa*, de ahí que los filósofos truecan el nombre de esencia por el de quididad.

Esto es lo que cita frecuentemente el Filósofo con el término "aquello que era el ser" o sea: aquello por lo que "algo" tiene el ser algo. Se llama también "forma", ya que por forma se entiende la certeza de cada cosa, como dice Avicena, en el libro segundo de su *Metafísica*. Esto también es llamado "naturaleza", interpretada según la primera de aquellas cuatro acepciones que señala Boecio, en su libro *Sobre las dos naturalezas*, a saber: en cuanto se dice naturaleza de lo que, en alguna forma, puede ser captado por el entendimiento, pues sólo por su definición y por su esencia es inteligible cualquier cosa. Y así también dice el Filósofo, en el quinto libro de su *Metafísica*, que toda

sustancia es naturaleza. Sin embargo, el nombre de naturaleza, tomada en este sentido, parece significar la esencia, en cuanto dice relación a la verdadera actividad de la cosa, ya que nada carece de su particular operación. El nombre de quididad origínase de aquello que es significado en la definición; pero se dice "esencia", en cuanto que, por ella y en ella, tiene el ente su existencia.

Pero, como en forma absoluta y principalmente, el ser se atribuye a las sustancias y sólo impropiamente y como por analogía a los accidentes, resulta que la esencia, propia y verdaderamente, está en las sustancias, y únicamente en inferior modo y por analogía, en los accidentes. Ciertamente, entre las sustancias, unas son simples y otras compuestas y en ambas hay esencia; pero en las más simples en forma más noble y verdadera, puesto que tienen un ser más noble. Además, son causa de las compuestas, al menos la sustancia primera y simple que es Dios.

Pero, como las esencias de aquellas sustancias son para nosotros más ocultas, debemos comenzar por las esencias de las sustancias compuestas, para que, al partir de las cosas más fáciles, el aprendizaje nos sea más provechoso.

Tomado de: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Del ente y la esencia*, 1, 3–2, 8. *Op. cit.*

2.3 La esencia de las sustancias compuestas

En las sustancias compuestas, la forma y la materia son conocidas de idéntico modo que el alma y el cuerpo en el hombre. Sin embargo no puede afirmarse que sólo una de ellas sea la esencia. No obstante, es evidente que la materia sola no es la esencia, pues la cosa es cognoscible por su esencia y por ella misma es catalogada en especie o en género; pero la materia ni es principio de conocimiento, ni hay algo que por ella sea determinado a un género o especie sino debido a aquello por lo cual algo "es" en la actualidad. Y tampoco puede afirmarse que la forma sola sea la esencia de la sustancia compuesta, aunque alguien ose afirmar esto.

De cuanto va dicho, evidénciase que la *esencia* es lo expresado en la definición de la cosa.

Ahora bien; la definición de las sustancias naturales no comprende solamente a la forma, sino también a la materia, pues de lo contrario no habría diferencia entre las definiciones naturales y las definiciones matemáticas.

Ni tampoco puede decirse que la materia sea tomada, en la definición de sustancia natural, como algo agregado a la esencia de ella, o como un *ser* fuera de esta esencia, porque esta modalidad es propia de las definiciones de los accidentes, los que no tienen esencia perfecta; por eso conviene que, en su definición, incluyan al sujeto que está fuera del género de los mismos. Es evidente, pues, que la *esencia* abarca la *materia* y la *forma*.

Ni puede aseverarse que la esencia signifique la relación existente entre la materia y la forma o algo sobreañadido a las mismas, pues esto sería forzosamente un accidente o algo ajeno a la cosa, que no sería conocida por ello, requisitos todos que corresponden a la esencia.

Merced a la forma, que es acto de la materia, ésta llega a hacerse *ente* en *acto* y algo concreto. Por lo tanto, aquello que se le añade no hace sólo que la materia exista en la actualidad, sino que exista de un modo determinado, como hacen los accidentes; así la blancura hace que tal cosa sea blanca en la actualidad.

Por eso, cuando se adquiere tal forma, no se dice que se engendra, en el sentido estricto, sino analógicamente.

Deducimos, pues, que el nombre de esencia, en las sustancias compuestas, significa aquello que consta de materia y forma.

Con esta acepción concuerda la doctrina de Boecio en el comentario de las Categorías, donde dice que "usía" equivale a "compuesto", pues "usía", entre los griegos, significa lo mismo que esencia entre nosotros; como él mismo severa en su libro "D*e las dos* Na*turalezas*". También Avicena atestigua que la quididad de las sustancias compuestas, significa aquello que consta de materia y forma.

Asimismo, el Comentarista dice, refiriéndose al séptimo libro de la Metafísica: "La Naturaleza que tienen las especies en las cosas generables es un término medio, o sea un compuesto de materia y forma". Con esto concuerda la razón, porque el *ser* de las sustancias compuestas no es solamente el *ser* de la forma, ni únicamente el de la materia, sino el del mismo compuesto, ya que la esencia es aquello por lo cual se dice que existe la cosa.

Por lo tanto, es conveniente que la esencia, por la cual una cosa es llamada *ser*, no sea sólo forma, ni sólo materia, sino la una y la otra, aunque la forma sola sea, a su modo, la causa de tal *ser*.

Y así vemos en otras cosas, constituidas por muchos principios que no son nombradas solamente por algunos de aquellos principios constitutivos, sino por aquel que los abarca todos, como se ve en los sabores: por la acción de lo cálido disuélvese lo húmedo y se produce la dulzura; y, aunque de este modo el calor el calor sea causa de la dulzura, sin embargo, un cuerpo no es llamado dulce por el calor, sino por el sabor, que abarca lo cálido y lo húmedo.

Pero, ya que el principio de individuación es la materia, de aquí parece deducirse forzosamente que la esencia que abarca a la vez en sí a la materia y la forma, sea sólo un particular y no universal; de donde seguiríase que, si la esencia es lo significado por la definición, los universales no podrían definirse.

Por lo tanto, debe saberse que no toda materia, tomada en cualquier sentido, es principio de individuación, sino exclusivamente la materia señalada, y llamo materia señalada a la que es considerada con dimensiones determinadas.

Esta materia no constituye la definición del hombre, en cuanto hombre, pero constituiría la definición de Sócrates, si Sócrates tuviese definición. En cambio, en la definición de hombre, se emplea la materia no signada, pues, en la definición de hombre, no se pone este hueso y esta carne, sino hueso y carne simplemente, o sea materia no signada del hombre.

Está ya aclarado que la esencia de hombre y la esencia de Sócrates sólo difieren en lo determinado y lo indeterminado; por eso, el Comentarista dice, en el séptimo libro de la Metafísica, que Sócrates no es otra cosa que *la animalidad* y la *racionalidad* que constituyen su quididad.

Así también, la esencia del género y la esencia de la especie se diferencian según lo signado o no signado, aunque haya en una u otra cierto modo de designación; porque la designación del individuo con respecto a la especie se verifica por la materia determinada por dimensiones, pero la designación de la especie con respecto al género se realiza por la diferencia constitutiva que se toma de la forma de la cosa.

Esta determinación o designación que hay en la especie con respecto al género no es algo existente en la esencia de la especie que de ninguna forma está en la esencia del género; es más, lo que está en la especie está también en el género, aunque no determinado.

Porque, si lo *animal* no fuese todo lo que hay en el hombre, sino sólo una parte de éste, no se predicaría de él, ya que ninguna parte integrante es predicada de su todo.

Cómo ocurra esto, puede comprenderse viendo cómo se diferencia el cuerpo tomado como parte del animal o como género, pues no puede ser, del mismo modo, género y parte integrante.

La palabra *cuerpo* debe ser tomada en múltiples acepciones:

Considerado como sustancia, se le llama cuerpo porque tiene tal naturaleza que en él pueden señalarse tres dimensiones, pero estas tres mismas dimensiones concretas son el *cuerpo* que hallamos en la categoría llamada cantidad.

Ocurre también en las cosas que, lo que tiene una perfección adquiere otra ulterior, como se ve en el hombre, que posee una naturaleza sensitiva y otra intelectiva.

Del mismo modo, además de la perfección que significa poseer tal forma que en ella puedan ser designadas tres dimensiones, puede serle agregada otra perfección, como la vida o algo por el estilo.

Puede, por lo tanto, esta palabra *cuerpo* significar cierta cosa que tiene tal forma de la que se origina, en la misma, el designar con precisión las tres dimensiones, de

tal modo que de aquella forma no se derive ninguna ulterior perfección, si alguna otra cosa se le agregare, sea fuera de la significación del cuerpo así entendida; de este modo, el cuerpo será parte integrante y material del animal; pues así el alma será algo fuera de los significado por el nombre de *cuerpo* y algo que se le une al mismo cuerpo de tal manera que, de los dos, a saber: alma y cuerpo, como de partes, constituiríase el animal.

Puede también tomarse la palabra *cuerpo* de manera que signifique cierta cosa que posee una forma capaz de designar por sí misma las tres dimensiones, fuere cualquiera esa forma, ya pueda provenir o no, de ella, alguna ulterior perfección. En este sentido, *cuerpo* será el género de animal, pues nada puede aceptarse en animal que no esté contenido implícitamente en un *cuerpo*.

Tampoco el alma es forma distinta de aquella mediante la cual podrán designarse, en aquella cosa, las tres dimensiones: y, por lo tanto, cuando se decía que *cuerpo* es lo que tiene forma tal que de ella pueden ser determinadas en él las tres dimensiones, se entendía una forma cualquiera, ya de animal, ya de piedra o cualquiera otra forma.

De este modo, la forma de animal está implícitamente contenida en la forma de *cuerpo*, ya que *cuerpo* es género de animal. Tal es la relación entre animal y hombre.

Si entendiésemos por animal, solamente cierta entidad provista de tal perfección que pueda sentir y moverse, en virtud de un principio existente en sí misma, excluyendo otra perfección, entonces, cualquier otra perfección ulterior que se le agregue relacionaríase con *animal*, a manera de parte y no como si estuviera implícitamente contenida en el concepto de *animal* y, así, *animal* no sería género; pero lo es, puesto que significa cierta entidad de cuya forma puede originarse la sensación y el movimiento, sea cual fuere aquella forma, ya sólo sea alma sensible, ya, a la vez, sensible y racional.

A este tenor, la palabra género significa indeterminadamente todo cuanto hay en la especie, pues no significa materia exclusivamente. Del mismo modo, la diferencia significa todo y no solamente forma, así como la definición designa al todo y a la vez a la especie, aunque en diferente forma; pues el género designa al todo, como cierta determinación determinante hacia aquello que es material en la realidad, sin determinación de una peculiar forma.

Aunque no sea materia, el género se toma de la materia; esto explica por qué se llama *cuerpo* a todo aquello con tan intrínseca perfección que sea posible designar en él tres dimensiones.

Esta perfección tiende a la vez a otra perfección.

Contrariamente, la *diferencia* es cual cierta determinación proveniente de la forma determinada, sin contar que sea la materia a que determina la primera intelección,

como se trasluce claramente cuando, se dice, por ejemplo, animado a aquello que tiene alma, sin que se especifique lo que es, si cuerpo o alguna otra cosa.

Por eso dice Avicena que "el género no se toma en la diferencia como parte de su esencia, sino exclusivamente fuera de la esencia, al igual que el sujeto, en la noción de las pasiones". Por esta razón, propiamente hablando, el género no se predica de la diferencia, como afirma el Filósofo, en el tercer libro de la Metafísica y en el cuarto libro de los Tópicos, a no ser en el sentido que el sujeto se predica de la pasión.

Pero la definición o especie abarca ambas cosas, a saber: una materia determinada a la que denomina género, y una forma determinada a la que llama diferencia.

Despréndese, de lo dicho, la razón por la cual el género, la especie y la diferencia se relacionan proporcionalmente a la materia, a la forma y al compuesto en la naturaleza, aunque difieran entre sí; pues ni el género es materia, sino tomado de la materia para designar el todo, ni la diferencia es forma, sino derivada de la forma para designar el todo.

Por eso definimos al hombre diciendo que es animal racional y no un compuesto de animal y de racional, como cuando aseveramos que consta de alma y cuerpo.

Mas decimos que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, al modo de una tercera entidad, formada de esas dos cosas, sin ser ninguna de ellas. Pues el hombre no es ni el alma ni el cuerpo.

Y si, en algún sentido, decimos que el hombre se compone de lo *animal* y de lo *racional*, no será como una tercera entidad que dimana de esas dos cosas, sino como una tercera noción intelectual formada de las otras dos nociones intelectuales.

El concepto de *animal* no indica determinación de una forma especial que exprese la naturaleza de alguna realidad, porque es material con relación a la última perfección. El concepto de esta diferencia racional estriba en la determinación de una forma especial, y de estas dos nociones surge el concepto de especie o definición.

Y por lo tanto, así como la realidad constituida por otras no las lleva como pecados suyos, así tampoco admite un concepto el predicado de aquellos que lo integran, pues no afirmamos que la definición sea género o diferencia.

Aunque el género signifique toda la esencia de la especie, no es necesario, sin embargo, que sea una sola la esencia de las distintas especies de las que él mismo es el género, ya que la unidad del género se deriva de su propia indeterminación o indiferencia; pero no en el sentido de que lo significado por el género sea una sola naturaleza, numéricamente hablando, en las diversas especies, a la que se agregue otra entidad que sea la diferencia que lo determine, así como la forma determina a la materia que es una numéricamente, sino porque el género significa una forma, no especí-

ficamente ésta o aquélla, a la que expresamente designa la diferencia, la misma que era significada indeterminadamente por el género.

Por esto, el Comentarista, en su duodécimo libro de la Metafísica, dice: "La materia prima es llamada *una*, por remoción de todas las formas, y el género es llamado *uno*, por la unión de la forma signada". De donde se desprende que, mediante el agregado de la diferencia, eliminada aquella indeterminación, causa de la unidad genérica, quedan las especies que difieren por su esencia.

Y como ya se ha dicho que la naturaleza específica es indeterminada con relación al individuo, al igual que la naturaleza del género con respecto a la especie, derívase de ello que, así como lo que es género al predicarse de la especie, lleva implícito en su significado, aunque indistintamente, todo cuanto hay determinadamente en la especie, así también, lo que es especie al predicarse del individuo conviene que signifique todo cuanto por esencia hay en el individuo, aunque indistintamente; y de esta manera, la esencia de la especie está designada en la palabra *hombre*, por cuya razón, la palabra *hombre* se predica también de Sócrates.

Mas si expresamos la naturaleza de la especie, con abstracción de la materia designada, que es principio de individuación, en ese sentido, la especie tomaríase a modo de parte y así es designada con el nombre de *humanidad*, pues *humanidad* quiere decir "aquello por lo que el hombre es hombre".

Ahora bien; la materia designada no es "aquello por lo cual el hombre es hombre" y por eso, de ninguna forma está contenida en aquellas cosas por las cuales posee el hombre el ser hombre.

Ya que la *humanidad*, en su significado, incluye solamente aquellas cosas por las cuales el hombre tiene el ser hombre, es claro que en la significación de ésta se excluye o se prescinde de la materia determinada, y como la parte ni se predica del todo, por eso la *humanidad* no se predica ni del hombre ni de Sócrates.

Basado en eso, dice Avicena que "la quididad del compuesto no es el mismo compuesto, cuya quididad es, aunque también la misma quididad sea compuesta", sin embargo no es hombre; más aún, es necesario que sea recibida en algo que es la materia determinada.

Mas como ya se dijo, la designación de la especie con respecto al género se realiza por las formas, y como la designación del individuo con respecto a la especie se lleva a cabo por la materia, es conveniente que el nombre que expresa aquello de donde es tomada la naturaleza del género con exclusión de una forma determinada que perfecciona la especie, signifique la parte material del todo, al igual que el cuerpo que es parte material del hombre.

Pero el nombre que determina aquello de donde se toma la naturaleza de la especie, con exclusión de la materia, significa la parte formal. De ahí que la *humanidad* significa cierta forma y se la dice forma del todo, ciertamente no como sobreañadida a las partes esenciales, o sea a la materia y a la forma, al igual que la forma de una casa agrégase a sus partes integrales, sino más bien como forma que abarca el todo, a saber: la forma y la materia, excluyendo, no obstante, aquellas características por las que la materia suele ser designada.

De este modo, manifiéstase lo que entraña la esencia de *hombre*, a saber, estos dos nombres: *hombre y humanidad*, pero en diversa forma, como ya se dijo, pues este término *hombre* designa a la esencia como un todo, a saber, sin prescindencia de la materia y conteniéndola implícita e indistintamente, en el mismo sentido que dijimos que el género contiene a la diferencia, por cuya causa este término *hombre* se aplica a los individuos. Mas la palabra *humanidad* designa a ésta como parte, ya que sólo abarca en su significado aquello que es propio del *hombre*, en cuanto *hombre* y hace abstracción de toda determinación de materia; por eso no se predica de los hombres individualmente tomados.

Por esto, a veces, este nombre "esencia", se encuentra aplicado a alguna entidad, pues decimos: Sócrates es una esencia, y otras veces se niega como cuando decimos: "la esencia de Sócrates no es Sócrates".

Tomado de: Santo Tomás de Aquino. *Del ente y la esencia*, 2, 8–3, 14. *Op. cit.*

2.4 La esencia divina y la esencia criatural

Vistas estas cosas, se comprende cómo se encuentra la esencia en los diversos seres. En las sustancias, hállase un triple modo de poseer la esencia. Hay algo en primer término, como Dios, cuya esencia es su mismo ser; por eso se hallan algunos filósofos que afirman que Dios no tiene quididad o esencia, porque su esencia no es otra cosa que su existencia.

De ahí se deduce que Dios no puede ser incluido en género alguno, porque todo cuanto se incluye en un género es necesario posea esencia fuera de su ser, ya que la quididad o naturaleza del género o de la especie no se distingue, por razón de su naturaleza, en aquellas cosas de las que es género o especie, sino que en las diversas cosas hay diversa existencia. Ni es preciso, si afirmamos que Dios es existencia pura, caer en el error de aquellos que aseveraron que Dios es un ser universal en quien cada una de las cosas existe formalmente.

Pues este ser que es Dios, es de tal condición que ningún agregado puede hacérsele y por su propia pureza es un ser distinto de cualquier otro ser. Debido a esto, en

el comentario de la novena proposición del libro *De las causas* se afirma que: la individuación de la Causa primera, que es pura existencia, se debe a su pura bondad. El común existir, en su concepto, no incluye aditamento alguno, ni tampoco incluye en su concepto alguna prescindencia de adición, pues, si así ocurriese, nada podría ser denominado ser, si agregase algo a la propia existencia.

Así también, aunque sólo sea existencia, no es necesario que carezca de las demás perfecciones y noblezas; es más, posee todas las perfecciones que hay en la totalidad de géneros, porque es simplemente perfecto, como dicen el Filósofo y el Comentarista en el libro quinto de la Metafísica, y las posee en una forma más excelente que las demás cosas, ya que en él son todas uno, y en lo demás tienen diversidad.

Y esto se debe a que todas esas perfecciones le pertenecen según su simple existencia, igual que si alguien con una sola cualidad pudiera realizar las operaciones de todas las cualidades, en aquella ciudad abarcaría todas las cualidades; del mismo modo, Dios en su propio ser, posee todas las perfecciones.

En segundo lugar, la esencia se encuentra en las sustancias creadas intelectuales, en las que la existencia es diferente de la esencia, aunque la esencia carezca de materia.

La existencia de ellas no es absoluta, sino recibida y, por tanto, limitada y finita, de acuerdo a la capacidad de la naturaleza recipiente; pero la naturaleza o quididad de las mismas es absoluta, no recibida en alguna materia.

Y por eso se dice, en el libro *De las Causas*, que las inteligencias son infinitas con respecto a lo inferior, y finitas con respecto a lo superior. Son finitas en relación a su existencia que reciben de un ser superior mas no son limitadas por lo inferior, ya que sus formas no son limitadas de acuerdo a la capacidad de alguna materia que las recibe. Por esta razón, en tales sustancias no se encuentra pluralidad de individuos en una especie, como se dijo, sino en el alma, por el cuerpo al que se une.

Y, aunque su individuación dependa ocasionalmente del cuerpo, en cuanto a su incoación, ya que sólo adquiere un ser particular en el cuerpo de que es acto, sin embargo, no es preciso que, al perecer el cuerpo perezca su individuación –la del alma–, pues teniendo existencia absoluta, desde que adquirió para sí un ser particular, por haber sido formado de este cuerpo, ese ser permanece siempre individualizado. Por eso dice Avicena que "la individuación y la multiplicación de las almas depende del cuerpo, en cuanto al principio de éste, pero no en cuanto al fin".

Y, como en estas sustancias, la quididad es diferente de la existencia, por eso son clasificables en categorías y debido a esto se encuentra en ellas, género, especie y diferencia, aun cuando sus diferencias propias estén ocultas para nosotros.

También, en las cosas sensibles, nos son desconocidas las mismas diferencias esenciales; por eso son expresadas por las diferencias accidentales que provienen

de las esenciales, así como la causa es expresada por su efecto y así como bípedo se emplea como determinación del hombre.

Los accidentes característicos de las sustancias inmateriales nos son desconocidos, de ahí que las diferencias entre ellas no puedan ser representadas por nosotros, ni por sí, ni por sus diferencias accidentales.

No obstante, esto debe tenerse en cuenta: que el género y la diferencia no se toman en el mismo sentido en aquellas sustancias y en las sustancias sensibles; porque el género se toma de aquello que es material en la cosa y en la diferencia, de aquello que es formal en la misma.

Basado en eso, dice Avicena, en el principio de su libro *Del alma*, que: la forma, en las cosas compuestas de materia y forma, es una simple diferencia de aquello que está constituido por ella; no porque la misma forma sea la diferencia, sino porque es principio de diferenciación, como él mismo dice en la Metafísica y esa diferencia es llamada simple, porque se toma de aquello que es parte de la quididad de la cosa, o sea, la forma.

Mas ya que las sustancias inmateriales son simples quididades, la diferencia no puede provenir de que sea parte de la quididad, sino de la total quididad y por eso, al principio del libro "*Del alma*", dice Avicena que: "sólo tienen diferencia simple las especies cuyas esencias están compuestas de materia y forma".

Análogamente también, en ellas el género se toma de toda la esencia, aunque de diversa forma; una sustancia es común con otra en la inmaterialidad y difiere de ella en el grado de perfección, según su alejamiento de la potencialidad y acercamiento al acto puro. Y por esto, el género derívase de aquello que sigue a ellas en cuanto son inmateriales, como la intelectualidad o algo parecido.

Sin embargo, la diferencia se toma de aquello que sigue en ellas al grado de perfección y esa diferencia nos es desconocida.

No es necesario que esas diferencias sean accidentales, pues proceden de la mayor o menor perfección y eso no diversifica la especie. El grado de perfección al recibir esa misma forma, no diversifica la especie, al modo que lo más blanco y lo menos blanco, al ser partícipes de una blancura de la misma naturaleza; mas el diverso grado de perfección, en las mismas formas o naturaleza participadas, cambia la especie, así como la naturaleza procede gradualmente desde las plantas hasta los animales, por algo intermedio entre los animales y las plantas, según afirma en Filósofo, en su libro *De los animales*.

En tercer término, la esencia se encuentra en las sustancias compuestas de materia y forma, en las que el ser es recibido y finito, porque su ser les viene de otro; e igualmente su naturaleza y quididad es recibida en una materia determinada.

Por eso son finitas en lo superior y en lo inferior, y en ellas, por la división de la materia determinada, es ya posible la multiplicación de individuos en una especie.

Y ya se dijo más arriba, cómo se halla la esencia, en estas sustancias, con relación a las intenciones lógicas.

Tomado de: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Del ente y la esencia*, 6, 26-31. *Op. cit.*

3. LA NATURALEZA DEL ALMA

Para Tomás, el hombre está "compuesto de espíritu y materia", es decir, de alma y cuerpo. Tarea teológica es la de "ocuparse del hombre desde el punto de vista del alma, no del cuerpo". He aquí que en la cuestión 75a se pregunta sobre la naturaleza del alma y sus relaciones con el cuerpo.

Para Tomás, el alma es el "principio de la vida", ella "no es un cuerpo, sino el acto de un cuerpo". Además, ella es "incorporal y subsistente". En otras palabras, ella no solo es "inmaterial" (o sea espiritual) sino que posee también una subsistencia autónoma. Finalmente, el alma no es corruptible, sino incorruptible e inmortal.

3.1 Si el alma es cuerpo

Dificultades. Parece que el alma es cuerpo.

1. El alma es el motor del cuerpo. Mas no es un motor inmóvil, ya porque parece que nada puede moverse si antes no es movido, pues nadie da lo que no tiene, y así no calienta lo que no tiene calor; ya también porque, si algo es motor no movido, causa, como demuestra el Filósofo, un movimiento perpetuo y siempre igual, cosa que no observamos en el movimiento de los animales, que es producido por el alma. Luego el alma es un motor movido. Y, por tanto, es cuerpo, pues todo motor movido es cuerpo.
2. Todo conocimiento se verifica mediante lo semejante. Pero entre el cuerpo y lo incorpóreo no puede haber semejanza. Por tanto, si el alma no fuese cuerpo, no podría conocer los objetos corpóreos.
3. Entre lo que mueve y lo movido es preciso que exista algún contacto. Pero no hay contacto a no ser entre cuerpos. Luego, puesto que el alma mueve el cuerpo, parece que debe ser cuerpo.

Por otra parte, dice san Agustín que el alma "se dice simple con respecto al cuerpo porque su masa no se extiende por el espacio local".

Respuesta. Se presupone desde luego, al tratar de la naturaleza del alma, que entendemos por alma el primer principio de vida en los seres que viven en este mundo; y así llamamos "animados" a los seres vivos, y a los que carecen de vida les llamamos "inanimados". Ahora bien, la vida se manifiesta sobre todo en dos operaciones: la de conocer y la de moverse. Los antiguos filósofos, que no alcanzaron a elevarse sobre la imaginación, establecían que el principio de estas operaciones era un cuerpo, pues decían que solamente los cuerpos son seres, y que lo que no es cuerpo es la nada; de donde concluían que el alma es un cuerpo.

Aunque la falsedad de esta opinión puede ser demostrada por múltiples razones, emplearemos una sola, en la cual aparece del modo más general y claro que el alma no es cuerpo. Es indudable que no todo principio de operación vital es alma, porque entonces los ojos serían alma, ya que de algún modo son el principio de la visión; y lo mismo habría que decir de los otros órganos. Lo que entendemos por alma es el "primer" principio de la vida. Un cuerpo puede de alguna manera ser principio vital al modo como lo es el corazón en los animales; pero ningún cuerpo puede ser, en cuanto a tal, el primer principio de la vida, o ser viviente, pues de lo contrario todo cuerpo sería viviente, o principio de la vida. Luego el que sea viviente e incluso principio de vida le compete a un cuerpo en cuanto es "tal" cuerpo. Ahora bien, ser en acto tal lo recibe de un principio que se llama acto suyo. Luego el alma, que es el primer principio de la vida, no es cuerpo, sino acto de un cuerpo.

Soluciones. 1. Si todo lo que se mueve es movido por otro, y en este proceso no se puede llegar al infinito, es necesario concluir que no todo motor es movido. Consistiendo el ser movido en pasar de la potencia al acto, el motor da al móvil lo que tiene, en cuanto que le hace estar en acto. A este propósito demuestra el Filósofo que existe un motor absolutamente inmóvil, que ni substancial ni accidentalmente es movido, y que este motor puede imprimir un movimiento siempre uniforme; que existe también otro motor que no es movido substancialmente, aunque sí de modo accidental, debido a lo cual no puede imprimir movimiento siempre uniforme, y este motor es el alma; y que existe, por último, otro motor que es movido substancialmente, a saber, el cuerpo. Como los antiguos naturalistas creían sólo en la existencia de los cuerpos, por eso afirmaron que todo motor es movido, y que el alma es movida substancialmente, y que es cuerpo.

2. No es necesario que la semejanza o imagen del objeto conocido se encuentre en acto en la naturaleza del que conoce; por el contrario, cuando un ser conoce primero en potencia y después en acto, es preciso que la imagen del objeto conocido

no esté en su naturaleza en acto, sino sólo en potencia, como no se halla en la pupila el color en acto, sino solamente, en potencia. Por consiguiente, no es preciso que la naturaleza del alma posea en acto la imagen o semejanza de las cosas corpóreas, sino que esté en potencia para recibirlas. Como los antiguos naturalistas no alcanzaron a distinguir el acto de la potencia, con objeto de que el alma conociese los cuerpos, afirmaban que era cuerpo; y para que conociese todos los cuerpos, decían que estaba compuesta de los principios de todos ellos.

3. Hay dos modos de contacto, uno "cuantitativo" y otro "virtual" o dinámico. Por el primero sólo un cuerpo puede entrar en contacto con otro cuerpo; pero del segundo modo puede establecer contacto con el cuerpo el ser incorpóreo que lo mueve.

Tomado de: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I q. 75 a. 1.
Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

3.2 Si el alma es una realidad subsistente

Dificultades. Parece que el alma humana no es una realidad subsistente.

1. Todo lo que subsiste es "algo determinado". Pero el alma no es "algo determinado", sino que lo es el compuesto de alma y cuerpo. Luego el alma no es una realidad subsistente.
2. A toda realidad subsistente se puede atribuir una actividad. Pero al alma no se le atribuye ninguna actividad, porque, según el Filósofo, "decir que el alma siente o entiende es como decir que teje o edifica". Luego el alma no es una realidad subsistente.
3. Si el alma fuese una realidad subsistente, ejecutaría alguna de sus operaciones sin el cuerpo. Pero no ejerce actividad alguna sin el cuerpo, ni siquiera la de entender, pues para entender precisa de las imágenes sensibles, y no puede darse imagen sensible sin el cuerpo. Luego el alma no es una realidad subsistente.

Por otra parte, dice san Agustín: "Todo el que comprenda que la naturaleza de la mente es ser substancia y no ser corpórea, comprenderá que la causa del error de cuantos opinan que es corpórea consiste en que ponen en ella cosas sin las cuales no pueden concebir naturaleza alguna, esto es, las imágenes de los cuerpos". Luego la naturaleza de la mente humana no solamente es incorpórea, sino también substancia, es decir, realidad trascendente.

Respuesta. Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual al que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. No cabe duda

que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás; como observamos en los enfermos cuya lengua está impregnada de bilis u otro humor amargo, que no pueden gustar el sabor de lo dulce y todo lo encuentran amargo. Si, pues, el principio de la intelección tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo no podría conocer todos los cuerpos, ya que cada cuerpo tiene una naturaleza determinada. Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo.

Es igualmente imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano corpóreo impediría también el conocimiento de todos los cuerpos; lo mismo que la presencia de un determinado color, no ya solamente en la pupila, sino en un recipiente de cristal, hace aparecer el líquido que contiene de ese mismo color.

Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en el acto; de ahí que cada cosa obre según es. Y así no decimos que es el "calor" quien calienta, sino el objeto "caliente". –Luego el alma humana, llamada entendimiento o mente, es un ser incorpóreo y subsistente.

Soluciones. 1. La expresión "un algo determinado", puede tomarse en dos sentidos: o por cualquier realidad subsistente o para designar al ser subsistente que posee naturaleza específica completa. En el primer sentido excluye la inherencia propia del accidente y de la forma material; en el segundo excluye además la imperfección de lo que es parte de un todo. De aquí que la mano pueda llamarse "un algo determinado", en el primer sentido, pero no en el segundo. Por tanto, debido a que el alma del hombre es parte de la especie humana, puede, en cuanto subsistente, ser llamada "un algo determinado", en el primer sentido, pero no en el segundo, en el cual lo es el compuesto de alma y cuerpo.

2. Aristóteles no expone con esas palabras su propio parecer, sino el de quienes opinaban que entender es moverse, según se desprende del contexto.

También puede responderse que, si bien el obrar por sí mismo compete a lo que existe por sí, ocurre a veces que se llaman existentes por sí mismas realidades que, no obstante ser partes, no son inherentes a la manera del accidente o de la forma material. Sin embargo, propiamente subsistente por sí es lo que ni es parte ni es inherente de ninguno de tales modos. Y así no puede decirse que los ojos o las manos sean subsistentes por sí mismas ni, por consiguiente, que obren por virtud propia. Las operaciones de las partes se atribuyen siempre al todo mediante sus partes. Por eso no significa

lo mismo decir que el hombre ve por los ojos o palpa con las manos que decir que el cuerpo caliente calienta por el calor; pues, hablando con propiedad, el calor no calienta de ningún modo. Por tanto, puede decirse que el alma entiende, como se dice que los ojos ven; pero lo más propio sería decir que el hombre entiende por el alma.

3. Para la actividad del entendimiento se precisa del cuerpo, no como de un órgano por el cual la operación se realice, sino por razón del objeto, cuya representación en la imagen es para el entendimiento lo que el color para la vista. Pero necesitar así del cuerpo no se opone a que el entendimiento sea subsistente; pues, de lo contrario, tampoco sería subsistente el animal, que para sentir necesita de los objetos sensibles exteriores.

Tomado de: Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica* I q. 75 a. 2. *Op cit.*



Santo Tomás de Aquino, detalle de la Crucifixión del Beato Angélico (Museo de San Marcos, Florencia)

4. LAS CINCO VÍAS PARA DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS

Las cinco pruebas aducidas por santo Tomás para demostrar la existencia de Dios son todas a posteriori, es decir, parten de los entes de este mundo para llegar a su Principio, es decir, a Dios.

La primera vía, aprehende a Dios como Motor inmóvil, la segunda como Causa Primera, la tercera como Ser Necesario, la cuarta como Sumo Bien, la quinta como Inteligencia Providente.

4.1 Si es evidente de por sí que Dios existe

Dificultades: Parece que la existencia de Dios no es evidente por sí misma.

1. Decimos que es evidente por sí aquello cuyo conocimiento no es connatural, como es el que tenemos de los primeros principios. Pues bien: *el conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en todos*, como dice el Damasceno. Luego que Dios existe es evidente por sí mismo.

2. Se llama evidente lo que se comprende con sólo conocer sus términos, cualidad que el Filósofo atribuye a los primeros principios de demostración; y así, sabido lo que es todo y lo que es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Pues sabido lo que significa este término, *Dios*, en el acto se comprende que Dios existe, porque con este nombre expresamos lo que es más grande que cuanto se puede concebir, y más grande será lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Por consiguiente, si por el hecho de entender su nombre existe Dios en el entendimiento, síguese que existe también en la realidad. Luego que Dios existe es evidente por sí.

3. Es evidente que existe la verdad, porque quien niega su existencia concede que existe, ya que, si la verdad no existiese, sería verdad que la verdad no existe, y claro está que, si algo es verdadero, es preciso que exista la verdad. Pero Dios es la misma verdad, como se dice en san Juan: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*. Luego la existencia de Dios es de evidencia inmediata.

4. Por otra parte, nadie puede concebir lo opuesto a lo que es verdad evidente, como enseña el Filósofo al tratar de los primeros principios de demostración. Pero lo contrario de la existencia de Dios se puede pensar, como leemos en el Salmista: *Dijo el necio en su corazón: no hay Dios*. Luego la existencia de Dios no es verdad evidente.

Respuesta. Una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma, pero no con respecto a nosotros, o en sí misma y para nosotros. La causa de que

una proposición sea evidente es porque el predicado está incluido en el concepto del sujeto; por ejemplo, *el hombre es animal*, pues *animal* entra en el concepto de hombre. Si, pues, todos conociesen la naturaleza del sujeto y la del atributo de una proposición cualquiera, ésta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyos términos, ser y no ser, todo y parte, y otros parecidos, son cosas tan sabidas, que nadie las ignora. Pero, si hay quienes ignoran cuál es la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición en sí misma será, sin duda, evidente, pero no lo será para quienes ignoran aquellos extremos; y por esto sucede, como dice Boecio, que hay conceptos comunes que sólo son evidentes para los sabios; por ejemplo, *que lo incorpóreo no ocupa lugar.*

Por consiguiente, digo que la proposición *Dios existe*, en sí misma es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos.

Soluciones. 1. Verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios, en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza, quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas; para otros, en los placeres, y para otros, en cualquier otra cosa.

2. Es muy posible que quien oye pronunciar la palabra *Dios* no entiende que con ella se expresa una cosa superior a cuanto se puede pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios es cuerpo. Pero, aun supuesto que todos entiendan por el término *Dios* lo que se pretende, no por esto se sigue que entiendan que lo designado con este nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto de entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios.

3. Que la verdad, en general, existe, es evidente; pero no lo es para nosotros que exista la verdad suprema.

Tomado de: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* V. I. I, q. 2. a. I.
Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1967.

2.2 Si puede demostrarse que Dios exista

Dificultades. Parece que la existencia de Dios no es demostrable.

1. La existencia de Dios es un artículo de fe. Pero lo que es de fe no se puede demostrar, porque la demostración hace ver, y la fe es lo que no vemos, como enseña el apóstol. Luego la existencia de Dios no es demostrable.

2. La base de la demostración es la naturaleza del sujeto, o *lo que* el sujeto es. Pero de Dios no podemos saber *lo que es*, sino más bien lo que no es, como dice el Damasceno. Luego no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Si se demostrase que Dios existe, sólo cabría hacerlo por sus efectos. Pero sus efectos no guardan proporción con Él, ya que Él es infinito y los efectos son finitos, y entre lo finito y lo infinito no hay proporción. Si, pues, no se puede demostrar una causa por un efecto desproporcionado a ella, parece que tampoco se puede demostrar la existencia de Dios.

Por otra parte, dice el Apóstol que lo *inevitable de Dios se alcanza a conocer por lo que ha sido hecho*. Pero esto no sería posible si por las cosas hechas no se pudiese demostrar que Dios existe, pues lo primero que hay que averiguar acerca de una cosa es si existe.

Respuesta. Hay dos clases de demostraciones. Una, llamada *propter quid* o *por lo que*, que se basa en la causa y discurre partiendo de lo que en absoluto es anterior a lo que es posterior. La otra, llamada demostración *quia*, parte del efecto, y se apoya en lo que es anterior únicamente con respecto a nosotros, que, cuando vemos un efecto con más claridad que su causa, por el efecto venimos en conocimiento de la causa. Así, pues, partiendo de un efecto cualquiera, puede demostrarse la existencia de su causa propia (con tal que conozcamos mejor el efecto), porque, como el efecto depende de la causa, si el efecto existe, es forzoso que su causa le preceda. Por consiguiente, aunque la existencia de Dios no sea verdad evidente respecto a nosotros, es, sin embargo, demostrable por los efectos que conocemos.

Soluciones. 1. La existencia de Dios y otras verdades análogas que acerca de Él podemos conocer por discurso natural, como dice el Apóstol, no son artículos de fe, sino preámbulos a los artículos, y de esta manera la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible. Cabe, sin embargo, que alguien acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible, porque no sepa o no entienda la demostración.

2. Cuando se demuestra la causa por el efecto, es imprescindible emplear el efecto como definición de la causa, y esto sucede particularmente cuando se trata de Dios. La razón es porque en este caso, para probar la existencia de alguna cosa, es preciso tomar como medio *lo que su nombre significa y no lo que es*, ya que antes de preguntar *qué* es una cosa, primero hay que averiguar si existe. Pues bien, los nombres que damos a Dios los tomamos de sus efectos, y, por tanto, para demostrar la existencia de Dios por sus efectos, podemos tomar como medio el significado de la palabra Dios.

3. Aunque por los defectos desproporcionados a una causa no pueda tenerse un conocimiento perfecto de ella, sin embargo, por un efecto cualquiera puede demostrarse, sin lugar a dudas, la existencia de su causa, y de este modo es posible demostrar la existencia de Dios por sus efectos, aunque éstos no puedan dársenos a conocer tal como es en su esencia.

Tomado de: Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica* I, q. 2. a. 2.
Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967.

4.3 Si Dios existe

Dificultades. Parece que Dios no existe.

1. Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente su opuesto. Ahora bien, el nombre o término Dios significa, precisamente, un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe.

2. Lo que pueden realizar pocos principios, no lo hacen muchos. Pues en el supuesto de que Dios no exista, pueden otros principios realizar cuanto vemos en el mundo, pues las cosas naturales se reducen a su principio, que es la naturaleza, y las libres, al suyo, que es el entendimiento y la voluntad humana. Por consiguiente, no hay necesidad de recurrir a que haya Dios.

Respuesta. La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías.

4.3.1 La primera vía o vía del cambio

La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefini-

damente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa una mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

4.3.2 La segunda vía, o vía de la causalidad eficiente

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causa eficientes, no habría causas eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

4.3.3 La tercera vía, o vía de la contingencia

La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

4.3.4 La cuarta vía, o vía de los grados de perfección

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ante y ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

4.3.5 La quinta vía, o vía de la finalidad

La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no va a su fin obrando al caso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

Tomado de: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, q. 2. a. 3. *Op. cit.*

5. LEY ETERNA, LEY NATURAL, LEY HUMANA Y LEY DIVINA

Luego de haber examinado la esencia de la ley en sí misma, Tomás pasa a analizar cuántos tipos de ley existen. Las preguntas que plantea y a las que responde son seis:

1. *si hay una ley eterna;*
2. *si hay una ley natural;*
3. *si hay una ley humana;*
4. *si hay una ley divina;*
5. *si la ley divina es solo una;*
6. *si hay una ley del pecado.*

De esta cuestión (cuyos cuatro primeros artículos fueron citados), resulta que para Tomás hay cuatro tipos de leyes: eterna, natural, humana y divina. La ley eterna es el plano racional de Dios, el orden del universo entero por el que la sabiduría divina dirige todas las cosas a su fin. Brevemente, es el plano providencial conocido solo por Dios y del que participa el hombre solo en parte. Los hombres, en efecto, en cuanto seres racionales conocen la ley natural. Estrechamente ligada a la ley natural, está la ley humana, es decir, el derecho positivo. En otras palabras, para Tomás la ley humana es moralmente válida solo si se deriva de la ley natural.

Por encima de la ley natural y de las leyes positivas, nuestro filósofo pone la ley divina, es decir, la ley revelada por Dios que encontramos en el Evangelio y que guía a la consecución de la bienaventuranza. Esta ley le permite al hombre conseguir su fin último, el sobrenatural. Esta ley es la que colma las lagunas y las imperfecciones de las leyes humanas que tienen como fin solo el bien común.

5.1 Si existe una ley eterna

Dificultades. Parece que no se da una ley eterna.

1. Toda ley se impone a algún sujeto. Pero no existió desde la eternidad un sujeto a quien pudiera imponerse ley alguna, porque sólo Dios existe desde toda la eternidad. Luego ninguna ley es eterna.
2. La promulgación es esencial a la ley. Pero la promulgación no pudo darse desde toda la eternidad, porque no ha habido desde toda la eternidad un ser para el cual debiera ser promulgada. Luego ninguna ley puede ser eterna.
3. La ley lleva consigo orden a un fin. Como nada que sea eterno puede ordenarse a un fin, porque solamente el último fin es eterno, se sigue que ninguna ley es eterna.

Por otra parte, dice san Agustín: "La ley que se llama suprema razón no puede dejar de aparecer ante cualquier ser inteligente como inconmutable y eterna".

Respuesta. Como ya dijimos, la ley no es más que el dictamen de la razón práctica en el soberano que gobierna una sociedad perfecta. Pero es manifiesto –supuesto que el mundo está regido por la divina Providencia, como ya quedó demostrado en la Primera Parte– que todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de

la razón divina. Por consiguiente, esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como el supremo monarca del universo, tiene carácter de ley. Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza la ley de que tratamos debe llamarse eterna.

Soluciones. 1. Las cosas que no existen en sí mismas, existen en Dios en cuanto son de antemano conocidas y ordenadas por Él, conforme a lo que da a entender la Epístola a los Romanos en estas palabras: "Que llama las cosas que no son como las que son". Por tanto, la concepción eterna de la ley divina tiene razón de ley eterna en cuanto aplicada por Dios al gobierno de aquellas cosas que Él conoce con anterioridad.

2. La promulgación puede llevarse a cabo de palabra o por escrito. Por parte de Dios, que es quien la promulga, la ley eterna tiene ambas clases de promulgación, porque eterno es el Verbo divino y eterna es la escritura del libro de la vida. Pero, por parte de la criatura que escucha, la promulgación no puede ser eterna.

3. La ley importa orden a un fin de una manera activa, a saber, en cuanto tiene fuerza para ordenar otras cosas al fin; pero no de una manera pasiva, como si ella misma fuera sujeto de ordenación a un fin, a no ser de una manera accidental en el gobernante, cuyo fin es extrínseco a él mismo, ya que a este fin es necesario que dirija su ley. Por el contrario, el fin del gobierno divino es Dios mismo, y su ley no es cosa distinta de Él. Por consiguiente, la ley eterna no se ordena a otro fin.

Tomado de: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I-II q. 91 a. 1.
Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

5.2 Si hay en nosotros una ley natural

Dificultades. Parece que en nosotros no existe ley natural alguna.

1. Porque el hombres está suficientemente gobernado por la ley eterna. Pues dice san Agustín: "Ley eterna es aquella merced a la cual todas las cosas se hallan perfectísimamente ordenadas". Y, como la naturaleza no abunda en lo superfluo –como no falta en lo necesario–, no se da en el hombre una ley natural.

2. Por medio de la ley, el hombre es dirigido en sus actos hacia el fin, como ya dijimos. Y la ordenación de los actos humanos al fin no es instintiva –como sucede en los seres irracionales, que obran por un fin mediante el apetito natural solamente–; el hombre, por el contrario, obra con finalidad mediante la razón y la voluntad. Por tanto, en el hombre no se da ley natural alguna.

3. Cuanto más libre es un ser, menor es su sujeción a la ley. El hombre es más libre que todos los animales por el libre albedrío, de que ellos carecen. Si, pues, los demás animales no están sujetos a una ley natural, tampoco el hombre lo está.

Por otra parte, sobre las palabras "cuando los gentiles, que no tienen ley, obran como por natural instinto aquello mismo que la ley prescribe", dice la Glosa que "si bien no tienen ley escrita, tienen, sin embargo, una ley natural, mediante la cual todos entienden y tienen conciencia de lo que es bueno y de lo que es malo".

Respuesta. Siendo la ley, como ya hemos dicho, regla y medida, puede encontrarse en un sujeto de dos maneras: como en sujeto activo, que regula y mide, o como en sujeto pasivo, regulado y medido; porque una cosa participa de una regla y medida en cuanto es regulada y medida por ella. Por eso como todas las cosas, que están sometidas a la divina Providencia, sean reguladas y medidas por la ley eterna, como consta por lo dicho, es manifiesto que todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural. Por eso el Salmista, después de haber cantado: "Sacrificad un sacrificio de justicia", añadió, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: "Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien?"; y, respondiendo a esta pregunta, dice: "La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes", como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo –tal es el fin de la ley natural–, no fuese otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, evidente que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional.

Soluciones. 1. Ese argumento tendría valor si la ley natural fuese algo distinto de la ley eterna. Pero, probado ya que no es sino una participación de ésta, carece de valor.

2. Toda operación de la razón y de la voluntad se deriva en nosotros de las primeras operaciones connaturales, según hemos probado. Porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y toda volición de algo ordenado a un fin procede del apetito natural del fin último. Del mismo modo, es necesario que el primer impulso de nuestros actos hacia el fin parta de una ley natural.

3. También los animales irracionales participan a su modo de la razón eterna, como la criatura racional. Pero la criatura racional participa intelectual y racionalmente de ella; por eso la participación de la ley eterna en la criatura racional se llama con propiedad ley, pues ley, como hemos dicho ya, es algo propio de la razón. Pero las criaturas irracionales no participan de este modo de la ley eterna; por eso sólo puede denominarse ley por cierta semejanza.

Tomado de: Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I-II q. 91 a. 2. *Op. cit.*

5.3 Si existe alguna ley humana

Dificultades. Parece que no existe ley humana alguna.

1. La ley natural, como hemos dicho, es una participación de la ley eterna. Ahora bien, mediante la ley eterna "todas las cosas están perfectamente ordenadas", como dice san Agustín. Por tanto, la ley natural es suficiente para ordenar todas las acciones humanas. Luego no es necesaria la existencia de una ley humana.

La ley tiene carácter de medida, como queda dicho. Pero la razón humana no es medida de las cosas, sino más bien es mesurada por ellas. Por tanto, ninguna ley puede proceder de la razón humana.

3. La medida debe ser exactísima. Por el contrario, el dictamen de la razón humana respecto de cosas a realizar es incierto, como se da a entender en el libro de la Sabiduría: "Las deliberaciones de los mortales son inseguras, e inciertos nuestros consejos". De ahí que ninguna ley pueda fundamentarse en la razón humana.

Por otra parte, san Agustín establece dos leyes, una eterna y otra temporal, a la que llama humana.

Respuesta. La ley, como ya dijimos, es un dictamen de la razón práctica. El proceso de la razón práctica es semejante al de la especulativa: ambas conducen a ciertas conclusiones partiendo de determinados principios. Diremos, por tanto, que así como, en el orden especulativo de principios indemostrables naturalmente conocidos fluyen las conclusiones de las diversas ciencias –conclusiones cuyo conocimiento no está impreso naturalmente en nosotros, sino que es adquirido con el esfuerzo de la razón–, así también es necesario que la razón práctica llegue a obtener soluciones más concretas partiendo de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables. Estas disposiciones particulares de la razón práctica reciben el nombre de leyes humanas cuando cumplen todas las demás condiciones que pertenecen a la naturaleza de la ley, conforme a lo dicho anteriormente. Por eso dice Tulio en su "Retórica" que "el derecho tiene su origen en la naturaleza; luego, algunas cosas, por su utilidad, se han convertido en costumbre: y, finalmente, estas cosas, originadas por la naturaleza y aprobadas por la costumbre, son sancionadas por las leyes y la religión".

Soluciones. 1. La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina sino de manera imperfecta y según su condición humana. Por tanto, así como en el orden especulativo, por una participación natural de la sabiduría divina, tenemos conocimiento de determinados principios generales, mas no conocimiento perfecto de cualquier verdad, tal como ésta se contiene en la mente divina, así también en el orden práctico el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto conoce algunos principios generales, mas no respecto a verdades particulares de casos

concretos que están contenidos por igual en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar en particular ciertas leyes.

2. La razón humana, en sí misma considerada, no es norma y medida de las cosas; pero aquellos principios que naturalmente informan esa razón son reglas generales y normas de todas las acciones que el hombre puede realizar, y para las cuales la razón natural es regla y medida, aunque no lo sea para las cosas que tienen su origen en la naturaleza.

3. La razón práctica versa acerca de lo operable, que es singular y contingente, pero no acerca de lo necesario, que es objeto propio de la razón especulativa. De aquí que las leyes humanas no puedan gozar de la infalibilidad que tienen las conclusiones demostrativas de las ciencias. Pero no es necesario que toda medida sea completamente cierta e infalible; basta que lo sea en el grado posible dentro de su determinado orden de las cosas.

Tomado de: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I-II q. 91 a. 3. *Op. cit.*

5.4 Si era necesario que se nos diese una ley divina

Dificultades. Parece que no era necesario que se nos diese una ley divina.

1. Como ya dijimos, la ley natural es una participación de la ley eterna en nosotros. También hemos probado que la ley eterna es una ley divina. Por tanto, no es necesaria la existencia de una ley divina además de la ley natural y de las leyes humanas derivadas de ésta.

2. Se lee en el Eclesiástico que "Dios dejó al hombre en manos de su propio consejo". Y ya dejamos probado que el consejo es un acto de la razón. Por consiguiente, el hombre es capaz de gobernarse a sí mismo por medio de la razón. Ahora bien, el dictamen de la razón humana constituye, como ya se ha dicho, la ley humana. Luego no es necesaria la ley divina para gobierno del hombre.

3. La naturaleza humana se halla mejor dotada que todas las criaturas irracionales. Pero las criaturas irracionales no tienen ley divina, fuera de la inclinación natural que en ellas se ha impreso. Luego mucho menos razón hay para que el hombre tenga ley alguna divina, además de la ley natural.

Por otra parte está la oración de David a Dios pidiendo que le imponga una ley: "Dame, Señor, una ley, en el camino de tus justicias".

Respuesta. Además de la ley natural y de la ley humana, fue necesaria la imposición de una ley divina para la dirección de la vida humana. Esto lo prueban cuatro argumentos. Primero. El hombre es conducido en sus actos propios, ordenados al último fin, por medio de la ley. Si el hombre se ordenase a un fin que no excediese el alcance de sus facultades naturales, no sería necesario que su razón tuviese una norma directiva superior a la ley natural y a la ley humana, derivada de la natu-

ral. Pero, como el hombre se ordena a un fin –la bienaventuranza eterna– que excede la proporción natural de la facultad humana, era necesaria, además de la ley natural, una norma divina que le dirigiera a su propio fin.

Segundo. Porque la incertidumbre del juicio humano, máxime en cosas contingentes y particulares, da lugar a que los juicios de las diversas personas acerca de las acciones humanas sean dispares; y de estos juicios proceden leyes diversas y contrarias. Por eso, a fin de que el hombre pueda saber, sin ningún género de duda lo que debe hacer y lo que ha de evitar, fue necesaria en la dirección de sus actos una norma dada por Dios, la cual sabemos ciertamente que no puede equivocarse.

Tercero. Porque el hombre puede legislar en aquellas materias sobre las cuales puede emitir juicios. Pero el hombre no puede juzgar acerca de los movimientos interiores, que están ocultos, sino solamente acerca de los movimientos exteriores, que son observables. Y, sin embargo, para la perfección de la virtud se requiere en el hombre una conducta recta en sus actos internos y externos. Por consiguiente, la ley humana no puede rectificar y ordenar suficientemente los actos interiores, y fue necesario que con este objeto se instituyese una ley divina.

Cuarto. Porque, como dice san Agustín, la ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas, ya que, al pretender evitar todos los males, se seguiría también la supresión de muchos bienes, con perjuicio del bien común, necesario para la convivencia humana. Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo, fue necesaria la imposición de una ley divina, por medio de la cual todos los pecados quedasen absolutamente prohibidos.

Estos cuatro argumentos están insinuados en el salmo 18, 18, donde se dice: "La ley del Señor es inmaculada", es decir, no consiente la menor torpeza de pecado; "convierte al alma", porque dirige no sólo los actos exteriores, sino también los interiores; "el testimonio del Señor es fiel", por la certeza de que es verdadero y recto; "concede la sabiduría a los niños", ya que dirige al hombre hacia un fin sobrenatural y divino.

Soluciones. 1. Por la ley natural participamos de la ley eterna en la medida que lo permite la capacidad de la naturaleza humana. Pero el hombre necesita ser encauzado hacia el último fin sobrenatural mediante una norma superior; por eso se nos ha dado una ley puesta por Dios, mediante la cual participamos de una manera más perfecta de la ley eterna.

2. El consejo es una especie de indagación; por eso necesita proceder de algunos principios. Pero no basta que tenga su origen en principios dados por la naturaleza –que son preceptos de la ley natural, según lo dicho–; es preciso que sean sobreañadidos otros principios, a saber, los preceptos de la ley divina.

3. Las criaturas irracionales no se ordenan a un fin más alto que el proporcionado a sus propias fuerzas naturales; por tanto, falla la comparación.

Tomado de: Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica* I-II q. 91 a. 4. *Op. cit.*

CAPÍTULO XXXI

EL MOVIMIENTO FRANCISCANO Y BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO

I. El *franciscanismo*

√ El movimiento franciscano no tuvo solo intenciones misioneras y caritativas sino que encarnó también una cultura orientada a defender la doctrina cristiana de las fuerzas que se le oponían y que se identificaban sobre todo con el aristotelismo de Averroes.

El *movimiento franciscano* → § 1

√ Precursor de esta orientación fue Alejandro de Hales, que orientó el eje de su filosofía en sentido platónico-agustiniano, poniendo las premisas de la filosofía de san Buenaventura, su discípulo.

Alejandro de Hales → § 2

1. San Francisco y el franciscanismo

Al despertar político, económico y cultural de los s. XI y XII acompañó un cierto torpor religioso y una marcada decadencia de costumbres. La fe religiosa –para amplios estratos de personas– es más un hecho emotivo que una razón profunda de vida. La estructura jerárquica de la Iglesia –*ordo rectorum seu praedicatorum*, al que pertenecía el clero, *ordo continentium* al que pertenecían los monjes y el *ordo coniugatorum* al que pertenecían los laicos– no permitía una auténtica comunión de ideales religiosos, incluso hacía muy difícil una fuerte renovación espiritual. El clero, al que le correspondía la misión de la predicación, estaba más ligado a la autoridad imperial y a sus problemas que al Papa y a sus directrices, amaba más los privilegios de la religión que los mandamientos del Evangelio. Los monjes, luego, alejados de la vida social, disponían de inmensas riquezas, cuyo peso confinaba con el abuso.

En este contexto y en reacción a esta situación, nacieron en el s. XIII muchos movimientos populares que propugnaban el ideal evangélico de la pobreza, practicaban la humildad, rechazaban el fasto del clero y de la jerarquía como la riqueza de los monjes, y defendían la necesidad de mantenerse con el propio trabajo. Pero la pobreza estaba motivada, además del Evangelio, por una mentalidad maniquea; la referencia a la Iglesia primitiva implicaba el rechazo de las estructuras jerárquicas; la penitencia, además de la imitación de Cristo, era un desprecio del cuerpo y del mundo; un cierto atrincheramiento del clero en los propios privilegios y el temor de tener que compartir con los laicos la facultad de predicar, contribuyó a que estos movimientos populares (flagelantes, humillados, etc.), aparecieran como heréticos.

Francisco de Asís (1182-1226) se hizo intérprete de esta situación, acogiendo los deseos más válidos de los movimientos populares (vivir según el Evangelio, rechazar la pompa, sostenerse con el propio trabajo, predicar) y superando los aspectos negativos (la insubordinación contra la Iglesia jerárquica, la melancolía y el pesimismo) con la sumisión a la Iglesia y una concepción gozosa de la vida. Sus compañeros no buscaban los desiertos sino las ciudades, en donde se desenvolvía la vida real con toda la multitud de sus problemas. Mientras los benedictinos provenían en general de las clases superiores, los franciscanos eran prevalentemente de origen burgués (mercaderes, profesionales). La burguesía no se había transformado aún en una clase distinta, y en su escalada al poder económico, se consideraba como "pueblo" todavía contra la nobleza de origen feudal. Y los franciscanos conservaron de la burguesía el espíritu de iniciativa y emprendedor. Piénsese en las muchas actividades sociales, a los viajes que emprendieron, porque no eran *estables* sino *vagantes* (*itinerantes*), a las misiones del Medio Oriente. Brevemente, el movimiento franciscano intentaba ser la traducción de las aspiraciones religiosas populares más difundidas y profundas a la luz de un cristianismo activamente vivido.

Además de las diversas formas de actividad en favor de los desheredados, se pensó muy pronto en un tipo de actividad de carácter propiamente cultural, para hacer frente a las aspiraciones que provenían de los nuevos conocimientos filosóficos que parecían en contraste con el espíritu cristiano. ¿No era acaso necesario encauzar, además que con el ejemplo, también con la doctrina, el pesimismo de los movimientos heréticos, el ascetismo cátaro que implicaba el rechazo de la naturaleza y del cuerpo? No era necesario teorizar un acceso a Dios como recuperación de la belleza de la naturaleza y de la grandeza del hombre que si renuncia no desprecia, sino que se exalta y se hace verdadero? ¿No era necesario refutar las tesis de la unidad del entendimiento que disminuía la responsabilidad individual, del fatalismo y el dualismo griego y maniqueo, que comprometían

la unidad y la positividad de la naturaleza, que se habían infiltrado en el mundo cultural del tiempo con el descubrimiento de los escritos aristotélicos?

La actividad meramente pastoral, sin una cultura adecuada a los tiempos, no era suficiente. En la base era necesario una intensa reactivación de la vida cultural. El intérprete y organizador de esta reactivación fue Buenaventura de Bagnoregio de modo que mereció el título de "segundo fundador de la orden franciscana".

2. Alejandro de Hales

Como Alberto Magno fue el maestro de Tomás de Aquino, Alejandro de Hales (1185-1245) fue el maestro de Buenaventura. Se hizo franciscano cuando ya era maestro regente de la cátedra de teología en París, Alejandro de Hales fue el iniciador de la escuela franciscana. Aunque incompleta la *Summa universae theologiae* es su obra más famosa y original.

Entre las tesis que Buenaventura retomará de su maestro y profundizará, recordemos la insostenibilidad de la eternidad del mundo, el ejemplarismo, la teoría de las *rationes seminales*; la relativa independencia del alma respecto del cuerpo y su composición de materia y forma y por lo mismo la pluralidad de las formas en el individuo. Para Alejandro, el alma es *tabula rasa* solo en relación con las cosas *inferiores* reconocibles por la razón. El entendimiento, para que pueda conocer las cosas *interiores y superiores* necesita la iluminación divina. Acepta, entre otras cosas, el argumento ontológico de san Anselmo y exalta el elemento afectivo-volitivo en el conocimiento de Dios como sumo bien.

Los autores a los que él se remite son: Agustín, san Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor. Su programa se inspira en el dicho de Gualtiero de Bruges: *Plus credendum est Augustino quam philosopho* (es decir, Aristóteles).

En el marco de esta elección de autores, que es elección de una determinada orientación cultural, y a la luz de las tesis más cualificadas de Alejandro de Hales, que la escuela franciscana asumirá como característica de la orientación de su doctrina y espiritualidad, comprendemos por qué Buenaventura hable de él con veneración y lo llame *pater et magister noster*. Él, en efecto, profundizará la enseñanza del maestro y, remitiéndose a la misma tradición doctrinal, recordará con mayor vigor y rigor premisas y conclusiones, ofreciendo una visión de Dios, del hombre y del mundo, más armónica y al mismo tiempo más articulada.

II. *San Buenaventura y los vértices de la Escuela franciscana*

Crítica del aristotelismo → § 2

√ San Buenaventura (1217-1274) se inspira en la tradición platónico-agustiniana, de la que toma sobre todo la teoría de las Ideas y el concepto general de dependencia del mundo de Dios. Él funde estos temas en un pensamiento orientado en sentido místico, en el que la fe tiene la preeminencia y la razón es instrumento de la fe.

El objetivo polémico de Buenaventura es el aristotelismo en general, en cuanto filosofía de la autonomía del mundo, y el averroísmo en particular, por algunas tesis que contradecían evidentemente los dogmas cristianos (unidad del entendimiento pasivo, eternidad del mundo, etc.).

El paradigma que Buenaventura propone es el de un mundo que es *signum Dei* y de una filosofía que alimente el sentido religioso: y tal le parecía el pensamiento agustiniano y platónico.

Centralidad de la doctrina de las Ideas → § 3

√ El aristotelismo se aleja de la verdad en el momento en que niega la doctrina de las Ideas (como pensamientos de Dios), porque negar las Ideas significa reducir a Dios a causa final del mundo y, por lo tanto, hundir el mundo en una especie de fatalismo en el que no hay lugar para la libertad y la responsabilidad humana.

También la unidad del entendimiento potencial es una consecuencia de la negación de las Ideas y esto hace imposible el juicio individual después de la muerte.

El mundo como signo de Dios y el itinerario de la mente a Dios → § 4

√ Dios se parece a un artista que crea lo que ha pensado y participa a la criatura parte de sí: el mundo, a su vez, refleja la Trinidad que lo ha creado en diversas proporciones, o como vestigio (el mundo externo), o como imagen (las realidades espirituales) o como semejanza (las realidades trascendentes y deiformes).

Estos signos analógicos de Dios esparcidos por el mundo pueden ser seguidos por el hombre como un itinerario de la mente a Dios: pero la condición para que esto suceda es la de no perder el sentido de la sacralidad del mundo.

Las razones seminales → § 5

√ En efecto, también la parte material del mundo no es totalmente informe, porque Dios la ha equipado, en el momento de la creación, de las razones seminales que corresponden a un inicio de forma (*ratio seminalis*) que dirige la acción de las causas naturales.

√ La naturaleza sacral del mundo hace que la intuición de los objetos (ejemplaristas) lleve a la "cointuición" de los modelos divinos (ejemplares). Solo en

esta dirección, es decir, gracias a la luz divina, se pueden aprehender los universales (por ejemplo, la idea de lo perfecto, necesario, etc.), que no se encuentran en la naturaleza y que son, sin embargo, necesarios para el conocimiento.

El conocimiento como cointuición → § 6

√ Dado que todo habla de Dios, el filósofo no tiene necesidad de probar su existencia sino su presencia en el mundo y sobre todo en nuestra alma (el hombre es imagen de Dios). Por esta relación particular con lo divino, el alma goza de una cierta autonomía en relación con el cuerpo y existe por sí misma: por lo tanto, tanto el alma como el cuerpo están compuestos de materia y forma.

Todo habla de Dios → § 7

1. San Buenaventura: vida y obras

Nacido en Civita, hoy parte de Bagnoregio hacia el 1217/18, Buenaventura (en la vida civil Juan Fidanza) estudió filosofía en la Universidad de París (1236-38), doctorándose en Artes en el 1242/43. Entró a la orden franciscana cuando tenía 25 años, estudió teología bajo Alejandro de Hales y consiguió la licenciatura en el 1253 y el grado de maestro (título que le fue reconocido solo en el 1257 dada la oposición de los maestros de París contra los mendicantes). Enseñó en el Estudio de París en calidad de bachiller bíblico y de Sentencias (1248-52) y luego maestro regente (1253-57) sucediendo a su cohermano Guillermo Melitón. Elegido Ministro general de la orden franciscana el 2 de febrero de 1257, viajó mucho por las necesidades de los Hermanos y de sus encargos pontificios, tanto en Italia como en Inglaterra, Flandes, Alemania y España. En las cuaresmas de los años 1267 y 1268, retomando el contacto con la enseñanza, tomó parte en la conocida disputa contra los aristotélicos averroístas, de la que se tiene un ensayo en las *Collationes* sobre el *Decálogo* y los *Dones del Espíritu Santo*, además, aunque de manera más difusa, en *Collationes in Hexaemeron*, que quedaron incompletas. Las tres series de *Collationes* están entre las más altas expresiones del pensamiento medieval. Hecho cardenal y obispo de Albano en el 1273 por el papa Gregorio X, atendió la presidencia de los trabajos preparatorios del concilio ecuménico de Lyon (7 de mayo-19 de julio de 1274), que se realizaban para la unión de los griegos con la Iglesia romana, unión que fue alcanzada. Extenuado por los muchos trabajos, se enfermó gravemente y el 15 de julio de 1274 murió en Lyon, en Francia.

Buenaventura fue uno de los autores más prolíficos del Medioevo. Compuso 65 obras de índole filosófico-teológica, exegética, ascética y oratoria, de las cuales se publicaron 45, distribuidas en la edición crítica de los Padres de Quarachi, Florencia (1882-1902), en cinco grupos y diez tomos.

Además de las obras citadas, recuérdense el *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione artium ad theologiam*, *Christus unus omnium magister* en la que está compendiado todo su pensamiento, con brillo y rigor.

2. Posición de Buenaventura contra el aristotelismo averroísta

"Que tenga, pues, el hombre el conocimiento de la naturaleza y la metafísica que se eleva hasta las sustancias más altas, y supongamos que el hombre, llegado allí, se detenga: es imposible que no caiga en error, si no es ayudado por la luz de la fe y crea que Dios es uno y trino, poderosísimo y óptimo, hasta el extremo de la bondad [...]. Por eso esta ciencia precipitó y oscureció a los filósofos [paganos] porque no tenían la luz de la fe [...]. La ciencia filosófica es camino para otras ciencias, pero quien desea detenerse en ella, cae en las tinieblas".

Este trozo –que se lee en las *Collationes de donis Spiritus Sancti*– expresa admirablemente la función del saber filosófico. Por alto y sublime que sea, el saber filosófico, si retiene la mirada en sí y no reenvía a un saber más alto, teológico y místico, es fuente de errores. Buenaventura no se opone a la filosofía en general, sino a la filosofía incapaz de captar la tensión entre finito e infinito, el hombre y Dios, en la concretez de nuestro ser, orientado tendencialmente a la salvación, pero expuesto permanentemente al mal.

El problema de Buenaventura, por lo tanto, no es el de oponerse al uso de la razón y a toda filosofía sino el de distinguir una filosofía cristiana de una no cristiana. *Él está en contra de una filosofía no cristiana, contra una razón autosuficiente* que no es capaz de aprehender en el mundo el *signum*, la *huella de Dios*; es contrario a una razón que piensa el mundo como una realidad *totalmente* profana, con leyes autónomas y autosuficientes. Buenaventura, en suma, realiza una elección consciente de aquella tradición de pensamiento que desde Platón, pasando por Agustín y Anselmo, había sostenido la reflexión cristiana en considerar al mundo como un sistema de correspondencias ordenadas, como un tejido de significados y relaciones alusivos a Dios uno y trino, y al hombre como el inquieto peregrino del Absoluto tripersonal.

¿De qué sirve una filosofía que no haga más evidente la presencia de Dios en el mundo y no realice la aspiración del hombre al conocimiento y a la posesión de Dios? El ejercicio de la razón es saludable si nos permite descubrir en el mundo y en nosotros mismos, los gérmenes divinos que la teología y la mística llevan luego a su madurez completa. El programa de Buenaventura, que es el fundamento de sus opciones filosóficas, está formado por el *quaerere Deum* que *relucet* y *latet* en las cosas, que se manifiesta y se esconde y en torno al cual debe realizarse el esfuerzo de la *meditatio*, conforme con la tradición

monástica, como prólogo a la *consummatio*, que es la visión beatífica. La ciencia filosófica que busca, y en parte elabora, Buenaventura, es, pues, "camino a otras ciencias", constituidas por la teología y la mística; la filosofía es el prólogo y el instrumento de las mismas.

¿De qué filosofía desconfía Buenaventura? De la filosofía de Aristóteles que, en su versión averroísta, había mostrado toda su fuerza corrosiva respecto del pensamiento cristiano.

Buenaventura había estudiado a Aristóteles en la Facultad de Artes, a la que se había inscrito en el 1235, cuando podía considerarse ya cumplido el ingreso de las obras del Estagirita y lo conocía por lo tanto sobre todo en la versión averroísta.



San Buenaventura (aquí en una pintura del Beato Angélico conservada en la capilla de Nicolás V en el Vaticano) fue el máximo exponente de la Escuela filosófica franciscana medieval).

Por eso, aunque apreciaba muchas de sus contribuciones al estudio de la naturaleza, rechazó su *espíritu* y las *orientaciones generales*, porque eran contrarias al hecho y al destino cristiano. Aristóteles es una autoridad en el campo de la física, pero no en el del saber filosófico, en el cual Platón tiene la autoridad y también la tiene Agustín, que es superior a los dos.

Buenaventura, pues, escogió la tradición platónico-agustiniana contra la aristotélica, porque para la primera la filosofía es la teoría del anhelo de las cosas y del hombre hacia Dios y, en el replanteamiento agustiniano, la clarificación de las implicaciones existenciales de la fe; para la segunda, en cambio, la filosofía es reflexión autónoma y cerrada, por muchos aspectos, en sí misma y por lo mismo desviante. La filosofía de inspiración aristotélica no podía sostener el esfuerzo de Buenaventura de conectar estrechamente los componentes filosóficos con los teológicos, el elemento revelado con la razón. *Él buscaba una filosofía que alimentara su religiosidad*, su constante abrazo con la teología, el calor afectivo para el cual cada paso es al mismo tiempo un acto de inteligencia y un acto de amor.

En el marco de la tradición monástica y del espíritu religioso de Francisco de Asís, Buenaventura, ante las tradiciones filosóficas más autorizadas, optó por la platónica y rechazó, pues, la aristotélica.

3. Al origen de los errores del aristotelismo

En una página famosa de las *Collationes in Hexaemeron*, Buenaventura afirma que en el origen de los errores de Aristóteles y de sus seguidores árabes, Avicena y Averroes, está el rechazo de la teoría platónica de las Ideas.

¿En qué sentido y por qué la negación de la teoría platónica de las Ideas, reinterpretadas como las Ideas por las que Dios creó el mundo, es la fuente de los errores aristotélicos? Negar las ideas es lo mismo que decir que Dios no es sino la causa final de las cosas, que atrae hacia sí sin conocer.

Por consiguiente, Dios no es el creador del mundo, no es providente, es un extraño al hecho cósmico, orgullosamente encerrado en sí mismo. "De esto se sigue –continúa Buenaventura– que todo lo que sucede es casual o fatalmente necesario. Y como es imposible que todo sea casual, los árabes introducen en el mundo una necesidad fatal, pensando que las sustancias que mueven los cielos sean causas necesarias de todos los acontecimientos".

Pero donde no hay libertad tampoco hay responsabilidad y por lo tanto ni penas ni premios más allá de esta vida. Si pues todo procede necesariamente de Dios, el mundo es eterno, pues lo que existe necesariamente no puede no existir, no puede tener un principio y un fin.

De ahí, otro error: la unicidad del entendimiento. Si el mundo es eterno, es necesario entonces admitir que haya existido infinitos hombres y por lo mismo infinitas almas y si éstas son incorruptibles (inmortales), actualmente existen infinitos hombres, lo que, para Aristóteles, es inadmisible. Para superar tal aporía, Averroes afirma que solo hay un entendimiento espiritual e inmortal para todos los hombres, con la consiguiente negación de que exista una felicidad o una pena individual luego de la muerte.

Estas son, pues, algunas de las consecuencias en clara oposición con la doctrina cristiana, del rechazo aristotélico de la doctrina de las Ideas. De ahí la importancia de la teoría platónica de las Ideas que Buenaventura, tras las huellas de san Agustín, repiensa y propone de nuevo en la forma de la doctrina del *ejemplarismo*.

4. El ejemplarismo

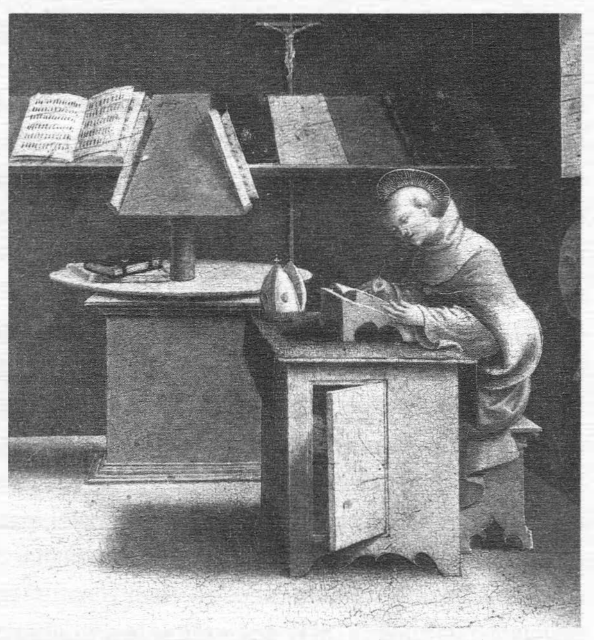
Los gérmenes negativos de la filosofía aristotélica se sintetizan en la posibilidad de concebir el mundo sin Dios, o al menos, un Dios, Motor inmóvil, impersonal, sin amor, ni creador ni providente. Para extirparlos, Buenaventura elabora la doctrina del ejempla-

rismo según el cual en Dios están las Ideas, es decir, los modelos, las semejanzas de las cosas, desde las más humildes hasta las más altas. La razón de este replanteamiento de la doctrina platónica es que las cosas no proceden de Dios por una inconsciente y necesaria emanación sino que son creadas por él libremente, es decir, son queridas. Y el que quiere, *sabe* lo que quiere. *Dios es un artista que crea lo que ha concebido.*

Leído de este modo, el mundo en su conjunto es un libro, en el que reluce la Trinidad que lo ha creado, según un triple grado de expresión, es decir, según el modo del *vestigio*, de la *imagen* y de la *semejanza*. El vestigio corresponde a las criaturas irracionales, la imagen a las intelectuales y la semejanza a las deiformes.

Por eso en la *universitas creata* se da como una escala por la cual ascender a Dios: si las cosas son, algunas vestigios, otras imágenes y otras semejanzas de Dios, es necesario que el hombre, para alcanzar su destino, proceda mediante estos diversos grados, partiendo del mundo corporal y fuera de nosotros, entrando en su espíritu que es imagen de Dios y caminando hacia la realidad eterna que nos trasciende. La especulación se hace así un *itinerarium mentis in Deum*, es decir, un viaje místico hacia Dios.

El mundo está, pues, lleno de *signos analógicos* de lo divino que es necesario descifrar como alimento del espíritu. Buenaventura escribe en el *Itinerarium*: "Quien no está iluminado por los resplandores tan grandes de las cosas creadas, está ciego; quien no ha sido despertado por tantos clamores, está sordo; quien no es movido a alabar a Dios por todas estas cosas, está mudo; quien no vuelve su mente al primer principio, por todos estos indicios, es un tonto". Mientras que los antiguos divinizaban el mundo, y el hombre moderno los desmitifica leyéndolo con categorías rigurosamente científicas, Buenaventura propone una interpretación que distingue, no separa, a Dios del mundo, para que éste no sea profanado o deshumanizado.



San Buenaventura en su estudio, de un maestro florentino del s. XV (Bérgamo. Academia Carrara)..

Él percibió el vínculo entre el respeto del carácter sacral del

mundo y la marcha ascendente del hombre, que no se evade sino que se compromete en el mundo aunque no se disuelve en él: "Abre tus labios y aplica tu corazón a alabar y honrar a Dios en todas las criaturas y no te suceda que todo el mundo se vuelva contra ti. En efecto, justamente por eso, el mundo luchará contra los *insensatos* (*pugnabit orbis terrarum contra insensatos*)". *Si el hombre no respeta al mundo, el mundo se volverá contra él.*

El ateísmo no es un acto solo íntimo, de la conciencia. El hombre, considerando el mundo como una realidad profana, no lo respeta sino que lo explota, rompe su equilibrio y viola sus leyes. Baste esta alusión al respeto por la naturaleza para liberar la filosofía de Buenaventura del clima de pensamiento edificante al que con frecuencia se la ha confinado. [Textos 1]

5. Las "rationes seminales"

Con la tesis de las *rationes seminales* Buenaventura quiere decir que Dios puso ya en la materia los gérmenes de lo que surgirá en la naturaleza y que la acción de las causas segundas se limita a desarrollar lo que Dios sembró. La materia nunca ha existido informe totalmente, pero tampoco fue creada con todas las formas que existen actualmente. Ha evolucionado a partir de un estado de caos original mediante graduales diferenciaciones.

Con la tesis de que la materia tiene en sí las *rationes seminales* de todas las formas que surgirán, Buenaventura intentó combatir, por una parte, la tesis aristotélica de que la materia es solamente potencial y por otra parte, la tesis de cuantos privaban a los agentes naturales de cualquier actividad al atribuir todo a Dios. Por eso, él determina su sentido y su alcance. Como en Dios hay una norma que dirige el devenir de la naturaleza, es decir, la causa ejemplar, que puede llamarse *ratio causalis* del efecto, así también en la naturaleza hay algo que dirige la acción de las causas naturales y esto es la *ratio seminalis* que es como un inicio (*incohatio*) de la forma, una fuerza intrínseca puesta en la naturaleza desde la creación. Es obvio que Buenaventura afirmando que Dios puso en la materia los gérmenes de cuanto se desarrollará en lo futuro, quiso acentuar la acción divina y disminuir, sin suprimirla, la acción natural.

El cosmos, para todo medieval, depende de Dios totalmente. Sin embargo, si para Tomás de Aquino él tiene en sí la razón de sus operaciones y necesita solo el concurso general por el que puede permanecer en su ser, para Buenaventura él está dotado de tal autonomía que necesita de un concurso particular que explique su actividad. El Dios del Aquinate "mueve" la naturaleza en cuanto naturaleza; el de Buenaventura la "completa" en cuanto naturaleza. Más que exaltar la autonomía, como santo Tomás en una línea de inspiración aristotélica, Buenaventura quiere desvelar su inconsistencia en la línea de la

vanitas vanitatum del *Eclesiastés*. Desde esta perspectiva también resulta claro que la orientación de Buenaventura es diferente de la de Tomás.

6. Conocimiento humano e iluminación divina

En virtud del ejemplarismo y de las *rationes seminales*, el mundo aparece como un teatro de signos –huellas, vestigios, imágenes, semejanzas de Dios– incluso como un templo sagrado en el que se anuncia el misterio de Dios. Ahora bien, ¿cómo es posible, en este marco ejemplarista, conocer las cosas sin ascender simultáneamente al ejemplar divino? La tesis bonaventuriana de la *cointuición* intenta justamente subrayar que el contacto con el objeto implica simultáneamente la percepción confusa del modelo divino. La cointuición, en efecto, implica el contacto directo con el objeto y el reflejo con el ejemplar. La percepción del ejemplar no es directa, pero tampoco puede llamarse indirecta, en el sentido mediato y escalado del razonamiento silogístico. La simultaneidad de la cointuición es mejor consecutiva, en el sentido de que el entendimiento, percibido el ejemplado, lo refiere inmediatamente al ejemplar, al que, sin embargo, no conoce en su definitiva configuración divina.

Para mayor claridad en este núcleo doctrinal, es oportuno aludir a la teoría de la *iluminación* que Buenaventura postula como explicación de nuestro conocimiento intelectual. El conocimiento sensible se refiere a los objetos materiales y se realiza por los sentidos; el conocimiento intelectual trasciende los sentidos y alcanza lo universal. Pero ¿en dónde se funda esta universalidad? ¿De dónde resultan necesarios los conocimientos necesarios como los primeros principios y de las verdades matemáticas? Un aristotélico respondería que el fundamento de la universalidad y de la necesidad de las ideas se debe a la capacidad de abstracción que libera lo que hay de universal y necesario de las cosas singulares y contingentes.

Buenaventura queda insatisfecho con tal respuesta porque descubre en ella un residuo de necesidad y autosuficiencia pagana. Las cosas, como el hombre, son singulares y contingentes y por sí no pueden tener la función de fundamento de tal necesidad y universalidad. El fundamento no puede ser sino una *luz divina* que permite la conexión de lo finito con los ejemplares divinos. En efecto, ¿cómo es posible conocer las cosas imperfectas, contingentes, si no se está dotado de la idea de lo perfecto, de lo necesario? Sin la idea de lo infinito no es posible conocer lo finito en cuanto finito. ¿En relación con qué lo referimos a lo finito? Buenaventura está persuadido de que, dada nuestra contingencia, las cosas pueden generar un conocimiento inmutable solo si son referidas a los

ejemplares divinos. Para esto, el conocimiento implica la copresencia en nosotros de Dios y de las cosas.

De ahí el primado en nuestro espíritu del ser purísimo, actualísimo *in quo sunt rationes omnium in sua puritate*. En el fondo de nuestro conocimiento intelectual, pues, está el concepto de ser que para nuestro espíritu es la irradiación del ser absoluto, en el que están las Ideas eternas de todos los entes. El hombre no tiene una idea clara sino solo confusa de esta realidad inteligible, porque es una irradiación de Dios o también el signo de su presencia en nosotros.

7. Dios, el hombre y la pluralidad de las formas

Si Dios es el ser al que todas las cosas reenvían, es extraña la ceguera del entendimiento que no siente la necesidad de aquel sin el cual no puede ver ni conocer nada. Pues bien, justamente porque Buenaventura está persuadido de que todo habla de Dios y que Dios está presente en nosotros, más que por demostrar su existencia, se preocupa por afinar o purificar la mirada interior para que el hombre encuentre sus huellas impresas en la mente y se disponga a aceptar "esta verdad que toda criatura grita". Las suyas pueden también ser consideradas pruebas, pero más que pruebas son *exercitationes* o lineamientos para que el espíritu sepa captar la presencia de Dios fuera de sí, dentro de sí, por encima de sí, en una exploración ascendente que se concluye con la visión beatífica.

Dios es *praesentissimus ipsae animae* y también el argumento del *Proslogion* de Anselmo, más que una propia y verdadera prueba de la existencia de Dios, es un argumento que prueba la presencia inmediata de Dios en nosotros. ¿Cómo puede ponerse en discusión la luz por la que vemos? Si la noción de Dios como ser absoluto es el fundamento de nuestro conocimiento, no es necesario demostrar su *existencia* sino aclarar su *presencia*, para que nuestra alabanza sea consciente. "No hay verdadera alabanza si no hay quien apruebe" –escribe Buenaventura en el *Comentario a las Sentencias*– ni hay perfecta manifestación si no hay quien comprenda, ni perfecta comunicación de bienes si no hay quien los disfrute. Y aprobar, conocer la verdad y gozar de los dones no lo puede sino una criatura racional, pues las otras criaturas, las irracionales, no están ordenadas inmediatamente a Dios, sino por las criaturas racionales. Ésta, en cambio, que por sí puede alabar, conocer y asumir otras cosas para disfrutar de ellas, es hecha para ser finalizada inmediatamente en Dios". Por esta relación inmediata con Dios, el hombree es imagen de Dios. Y es imagen gracias a sus facultades espirituales como la memoria, la inteligencia y la voluntad.

Por tal riqueza el alma goza de una cierta independencia respecto del cuerpo, de una particular capacidad de existir por sí misma, de ser sustancia y, por lo tanto, compuesta de materia y forma. Lo que no le impide unirse al cuerpo como forma, es decir, como perfección, cuerpo que, a su vez, está compuesto de materia y forma. Alma y cuerpo son, a la manera agustiniana, dos sustancias, aunque complementarias, hechas la una para la otra.

8. Buenaventura y Tomás: "Una" fe y "dos" filosofías

Buenaventura mira y lee la historia del hombre y del universo entero partiendo de Cristo.

La filosofía de Buenaventura es, pues, una *filosofía cristiana*. Buenaventura es un *cristiano-que-filosofa* y no un *filósofo que-también-es-cristiano*.

Buenaventura es un místico. Mira el mundo con los ojos de la fe. La razón es un *instrumentum fidei*: la razón lee lo que la fe ilumina; la razón es una gramática escrita con el alfabeto de la fe.

Por todo esto se comprende muy bien que la filosofía de Buenaventura y la de santo Tomás son, en cierta medida, para emplear una expresión de la epistemología contemporánea, inconmensurables.

Ciertamente hay puntos comunes: son dos filósofos cristianos y toda amenaza contra la fe los encuentra unidos.

Pero este encuentro, se puede decir, que es sobre las líneas, no sobre las formas. Los datos son los mismos, pero vistos desde una luz diferente.

En 1879 León XIII habló de Tomás y de Buenaventura como de *duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia*. Pero lo que inmediatamente hay que subrayar es que la luz de los dos candelabros ilumina las cosas de modo diverso. En realidad, el acuerdo no es identidad y es claro que las dos doctrinas están organizadas de acuerdo con dos preocupaciones diferentes; nunca miran los mismos problemas bajo el mismo aspecto. Se trata de dos filosofías complementarias: la fe en Dios es única pero los intentos humanos de situarse en ella y por fe son múltiples.

La fe, en síntesis, se puede decir, es liberadora; nos permite y nos impone que seamos desprejuiciados; todos los intentos humanos son relativos (según el tiempo, el espacio, la cultura de la época, los instrumentos de los que se disponga, etc.).

BUENAVENTURA
La creación

DIOS

– Está presente y actúa en nuestro acto cognoscitivo; por eso no es necesario demostrar su existencia sino mostrar la presencia en nuestro interior.

– Es como un artista que crea y por lo tanto tiene un proyecto racional que expresa en las Ideas.

– La creación se realiza de dos formas:

Razones seminales

La creación parte de un estado de caos, mediante graduales diferenciaciones. Esto implica que en la materia exista una forma intrínseca puesta allí por Dios desde el origen y que ésta, como una semilla, se desarrolle con el tiempo.

Ejemplarismo

Dios se sirve de las Ideas de su mente como proyecto ejemplar del mundo que crea.

Lo creado

Lo creado es signo de Dios en diversos grados: como *vestigio* (para los entes sensibles) como *imagen* (para el hombre) como *semejanza* (para las realidades deiformes). El mundo es, pues, una escala que le permite al hombre subir a Dios. *Todo habla de Dios.*

El hombre

Dios está presente en el hombre. El hombre es imagen de Dios por sus facultades espirituales de memoria, entendimiento y voluntad y por el conocimiento.

Conocimiento y cointuición

El conocimiento, también el sensible, implica el universal y el concepto de perfección. Esto se explica por el hecho de que el hombre, en el momento en que capta lo "ejemplado", es decir, la cosa creada con base en el ejemplar ideal, *cointuye* también el ejemplar (=Idea en la mente de Dios). Pero esta *cointuición* puede suceder solo por iniciativa de Dios (= iluminación).

SAN BUENAVENTURA

1. LAS SEIS ETAPAS PARA LLEGAR A DIOS

En el Itinerario de la mente a Dios, *Buenaventura determina las etapas que es necesario subir para llegar a* Dios: *el hombre, en la tierra, es viator y debe atravesar el desierto de este mundo antes de llegar a* Dios. *Las principales etapas son las siguientes:*

1) *la consideración de lo que hay fuera de nosotros, en el mundo físico;*

2) *la consideración de lo que hay dentro de nosotros, en nuestra alma;*

3) *la consideración de lo que hay por encima de nosotros, mediante Jesucristo.*

1.1 Prólogo

1. *Quiero al comenzar este libro dirigir mi invocación a aquel primer* Principio, *del que procede toda iluminación, como* Padre *que es de las luces y del que* proviene toda dádiva preciosa y todo don perfecto. (Epístola de Santiago, *cap.* I, *vers.* 17). *Al Padre Eterno invoco por medio de su Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, a fin de que con la intercesión de la* Santísima Virgen María, *Madre del mismo Dios y Señor* Nuestro *Jesucristo, y con la del bienaventurado* Francisco, *nuestro capitán y Padre, nos* ilumine los ojos del alma (*San Pablo,* A los Efesios, *cap.* I, *vers.* 18) para dirigir nuestros pasos por el camino de aquella paz (*San Lucas,* I, 79) que supera a todo entendimiento (*San Pablo,* A los Filipenses, *cap.* IV, *vers.* 7). *Paz que en su evangelio anunció y, finalmente, otorgó a sus seguidores* Nuestro *Señor Jesucristo, cuyas predicaciones no hizo sino repetir nuestro padre* Francisco; *el cual en todas sus alocuciones, al principio y al fin, no tenía otra palabra que la paz, que dirigía su saludo envuelto en dulces palabras de paz y que en todas sus contemplaciones suspiraba por la paz extática, como ciudadano de aquella Jerusalén celeste de que habla el* Rey *de paz cuando dice:* con los que aborrecían la paz era pacífico (Salmo 119, *vers.* 7). Y *en otro lugar:* Pedid a Dios los bienes de la paz para Jerusalén (Salmo 121, *vers.* 6). *Pues sabía que el trono de Salomón no podría subsistir sino asentado en cimientos de paz, ya que está escrito:* Fijó su habitación en la paz y su morada en Sión. (Salmo 75, *v.* 3).

2. *Así, pues, buscando esta paz con vehementes deseos de mi alma, a ejemplo de mi santísimo padre* Francisco, *del que yo, pecador, soy, aunque indigno, séptimo sucesor en el gobierno de los hermanos, aconteció que a los treinta y tres años de su muerte, y cerca de su festividad, movido por inspiración divina, me retiré al monte* Alverna *como a lugar tranquilo, a fin de hallar la paz espiritual.*

Y allí, mientras en mi interior discurría sobre la elevación de la mente hacia Dios, *recordé entre otras cosas la maravillosa visión que en el mismo lugar tuviera el bienaventurado* Francisco, *cuando le fue dado contemplar a un* Serafín *alado bajo la figura del* Crucificado. *Y me pareció que aquella visión nos mostraba tanto la contemplación suspensiva del mismo seráfico* Padre, *como el camino por el cual se puede llegar a ella.*

3. *En efecto, aquellas seis alas del* Serafín *bien pueden entenderse como otras tantas suspensiones iluminativas, que a manera de grados o jornadas disponen al alma para el paso a la paz por cierto como excesos o desbordamientos de cristiana sabiduría.*

Pero el camino para llegar a ella no es otro que un ardentísimo amor al Crucificado; *el cual de tal manera transformó en* Cristo *a* San Pablo, *después de* arrebatado al tercer cielo (*Segunda Carta a los Corintios, cap.* XII, *vers.* 2), *que le obligaba a exclamar*: Estoy clavado en la cruz juntamente con Cristo. Y yo vivo, o más bien, no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí (Gálatas, II, *vs.* 19 *y* 20).

Este mismo amor tan poderosamente absorbió el alma de Francisco, *que en cierto modo llegó a hacerla patente en su misma carne, puesto que los dos años antes de su muerte llevó manifiestas en su cuerpo las sacratísimas llagas de la* Pasión.

La figura, pues, de las seis alas seráficas nos da a entender que hay seis grados de iluminación escalonada, que empezando por las criaturas nos llevan hasta Dios, *en el cual nadie puede rectamente entrar sino por* Cristo Crucificado. *Porque,* en verdad, quien no entra por la puerta, sino que sube por otra parte, el tal es ladrón y salteador (Evangelio de San Juan, *cap.* X, *v.* 1). *Pero el que por esta puerta entrare,* entrará y saldrá sin tropiezos y hallará pastos (*San Juan* X, 9). *Por ello dice* San Juan *en el* Apocalipsis: Bienaventurados los que lavan sus vestiduras en la sangre del Cordero, para tener derecho al árbol de la vida y a entrar por las puertas de la ciudad (Apocalipsis, *c.* XXII, *v.* 14). *Que es como si dijera: Nadie puede entrar en la* Jerusalén *celeste sino por la sangre del* Cordero *como por su puerta.*

Nadie, por tanto, estará en condiciones de llegar a la divina contemplación que conduce al desbordamiento del alma, si no es, como Daniel, varón de deseos (Daniel, *c.* IX, *v.* 23). *Y los deseos se encienden en nosotros de dos modos: por el clamor de la oración, cuando hace prorrumpir en poderosos gemidos que arrancan del corazón, y por el fulgor de la contemplación, en la cual el alma con vigor intensísimo y con fuerza directísima se vuelve hacia los rayos de la luz eterna.*

4. *Invito, pues, primeramente al lector a este gemido de la oración ante* Cristo Crucificado, *por cuya sangre nos purificamos de las manchas de los vicios. No sea que se vaya a persuadir ser suficiente la lectura sin la unción, la reflexión especulativa sin la devoción, la investigación fría sin la admiración, la contemplación de lo externo sin el gozo interior, el arte desprovisto de piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la divina gracia, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada.*

De suerte que las consideraciones de este libro van dirigidas a los ya preparados con la gracia de Dios, a los humildes y piadosos, a los compungidos y devotos, a los que ungió el óleo del gozo, a los amadores de la sabiduría y encendidos en su deseo; en una palabra: a los que quieren ocupar su vida en ensalzar, admirar y aun gustar a Dios, advirtiendo no obstante, que de poco o nada servirá el espejo externo si el espejo de la mente no estuviere terso y pulido.

En consecuencia, ejercítate, hombre que buscas a Dios, en el remordimiento y dolor de tu conciencia, antes de elevar tus ojos a los destellos de la sabiduría que se refleja en tantos espejos como son las criaturas, no vaya a ser que, deslumbrado por aquella poderosa luz, vengas a caer en más profundo foso de tinieblas.

5. Y me ha parecido oportuno dividir el tratado en siete capítulos, anteponiendo el título a cada uno, para su mejor comprensión.

Ruego, por tanto, al lector, que atienda más a la intención y propósito del que escribe que a la obra misma; que mire más al sentido de las palabras que al estilo, sin duda desaliñado; que busque más la verdad que la belleza; más el sentir los afectos que instruir la inteligencia.

Y para conseguirlo, no se ha de leer el librito como de paso y superficialmente, sino con todo detenimiento, a fin de asimilar integralmente cuanto en él se dice.

Tomado de: SAN BUENAVENTURA. *Itinerario de la mente hacia Dios,* Prólogo. Trad. de: Pablo Masa. Aguilar, Buenos Aires.

1.2 Las etapas de la subida a Dios: cómo se conoce a Dios especularmente mediante sus vestigios en el mundo

1. Dichoso el hombre que en ti tiene su amparo; y que ha dispuesto en su corazón en este valle de lágrimas, los grados para subir hasta el lugar santo que destinó Dios para sí (*Salmo* 83, v. 6 y 7).

Ya que la felicidad no es otra cosa sino la fruición de Sumo Bien, y puesto que el Sumo Bien está por encima de nosotros, nadie puede ser feliz si no se eleva sobre sí mismo, no como una elevación material, sino espiritual y afectiva.

Pero no podemos elevarnos sobre nosotros mismos sin una fuerza superior; pues por mucho que nos esforcemos en preparar nuestra elevación interna, nada podremos si no nos acompaña el auxilio divino.

Ahora bien, este divino auxilio se da aquellos que de corazón lo piden con humildad y devoción; y en esto consiste aquel suspirar a él en este valle de lágrimas con oración fervorosa.

Por lo tanto, la oración es madre y origen de esta fuerza superior que nos eleva, y que podremos llamar con un nombre específico: "sursumacción".

Ésa es la razón de porqué Dionisio en su libro "De mystica Theologia", queriendo prepararnos al desbordamiento mental, establece como primera premisa la oración. Oremos, pues, y digamos al Señor: *Guíame, Señor, por tus sendas, y yo caminaré según tu verdad: alégrese mi corazón de modo que respete tu nombre* (*Salmo* 85, v. 11).

2. Orando con esta suerte de oración, somos iluminados para conocer los grados de la elevación hacia Dios.

Porque, dada nuestra actual condición, el conjunto de las cosas creadas nos sirve como de escala para subir hasta Él.

Ahora bien, de entre las criaturas, unas son vestigio, otras, imagen; unas son corporales; otras, espirituales; unas son temporáneas; otras, eviternas.

Por tanto, para llegar a la contemplación del primer Principio, espiritualísimo, eterno y por encima de nosotros, hemos de pasar primero por el vestigio, que es corporal, temporáneo y situado fuera de nosotros mismos: y en esto consistirá el ser guiados por los senderos de Dios. Luego, es necesario entrar en nuestra mente propia, que es imagen de Dios, espiritual, eviterna e interior a nosotros: esto es lo que el Salmista llama caminar en la verdad de Dios. Por último, hemos de pasar a lo eterno, espiritualísimo y superior a nosotros, mirando al primer Principio: y en esto consistirá el alegrarse en el conocimiento de Dios y en el respeto de su Nombre.

3. Estos tres grados son, pues, el camino de tres jornadas en el desierto (*Éxodo*, III. 18); y pueden representarse por los tres grados de iluminación que nos ofrece un día: siendo la primera jornada como luz de la tarde; la segunda, semejante a la luz de la mañana; y la tercera, como la plenitud del mediodía.

También podemos ver en ellos la triple existencia de las cosas, a saber: en la materia, en la inteligencia y en el arte eterno. En este sentido entendemos aquellas palabras de la Sagrada Escritura "Hágase", "Hizo" y "Fue hecho" (*Génesis*, cap I).

Finalmente, todo ello dice relación con las tres substancias, corporal, espiritual y divina, que hay en Cristo, escala nuestra.

4. Atendiendo a los tres grados antedichos, nuestra alma se puede mirar en tres aspectos: el uno, según su relación con las cosas corporales y externas, por lo cual entra en acción la animalidad o sensibilidad; el segundo, por su relación con las cosas interiores y por la reflexión sobre sí misma; y en este sentido se llama espíritu; y el tercero, por su relación con las cosas que están sobre ella; y entonces se llama mente.

Bajo estos tres aspectos debemos ordenar nuestra elevación hacia Dios, a fin de amarle *con toda la mente, con todo el corazón y con toda el alma* (San Mateo, cap. XXII, v. 37). Y en esto consistirá la perfecta observancia de la Ley, y con ella, la sabiduría cristiana.

5. A su vez, cada uno de estos tres grados o modos se duplica, según se considere a Dios como *alfa y omega* (*Apocalipsis*, I, v. 8), o en cada uno de ellos se ve a Dios como por espejo o como en espejo, o cada una de estas consideraciones se haga en sí misma solamente, o relacionada con otras análogas.

De ahí que sea necesario elevar a seis el número de grados o modos mencionados; para que así como Dios terminó la obra de la Creación en seis días y en el séptimo descansó, así también el mundo inferior sea conducido con sumo orden a la quietud de la contemplación por seis fases de iluminaciones sucesivas.

En figura de lo cual eran seis las gradas por las que se subía al trono de Salomón (*Libro* III *de los Reyes*, c. X, v. 19); seis eran las alas que tenían los Serafines vistos por Isaías (*Isaías*, c. VI, v. 2); después de seis días llamó Dios a Moisés del medio de la nube oscura (*Éxodo*, c. XXIV, v. 16) y Cristo, después de seis días, como dice San Mateo, llevó los discípulos al monte y se transfiguró ante ellos (*San Mateo*, c. XVII, v. 1).

6. En conformidad con estos seis grados de la elevación hasta Dios, seis han de ser también los grados de las potencias del alma por las que subimos de lo infinito a lo sumo, de lo exterior a lo más íntimo, de lo temporáneo a lo eterno. Y son: el sentido, la imaginación, la razón, el entendimiento, la inteligencia y el ápice mental, que es la cumbre de la discreción o centella de la sindéresis. Estas seis facultades van en nosotros insertas por la naturaleza, están deformadas por la culpa y son reformadas por la gracia. Hemos de purificarnos por la justicia o rectitud, ejercitarlas por la ciencia y llevarlas a la perfección por la sabiduría.

7. Pues según la condición de su prístina naturaleza, el hombre fue creado para gozar del descanso de la contemplación, por lo que dice la Sagrada Escritura que *Dios lo puso en el paraíso de delicias* (*Génesis*, c. II , v. 15). Pero apartándose de la verdadera luz y volviéndose a los bienes mudables, quedó inclinado y como encorvado por su propia culpa; y tras el primer hombre, lo mismo aconteció a todo el género humano a causa del pecado original, que inficionó doblemente la humana naturaleza, es decir, al alma con la ignorancia, y al cuerpo con la concupiscencia.

De suerte que ahora yace el hombre en tinieblas, cegado y deformado; y no puede ver la luz del cielo si no le ayudan la gracia con la justicia contra la concupiscencia; y la ciencia con la sabiduría, contra la ignorancia.

Todo lo cual se alcanza por medio de Jesucristo, quien ha sido constituido por Dios para nosotros, como nuestra sabiduría y justicia, santificación y redención. (*Primera a los Corintios*, c. I, v. 30). Y siendo Él a la vez *virtud y sabiduría de Dios* (I *Corintios*, c. I, v. 24) esto es, el Verbo encarnado, lleno de gracia y de verdad, realizó plenamente esta gracia y esa verdad. Puesto que primeramente infundió la gracia de la caridad, la cual, procediendo de *corazón puro, de la buena conciencia y de una fe no fingida*, (I *a Timoteo*, c. I, v. 5), da total rectitud al alma en los tres aspectos de que antes se ha hablado; y en segundo lugar, enseñó la ciencia de la verdad según los tres modos en que consideramos la teología, simbólica, propia y mística, en forma que por la simbólica podamos hacer recto uso de las cosas sensibles; por la propia, de las inteligibles; y por la mística nos veamos arrebatados al desbordamiento ultramental.

8. Quien quisiere, pues, elevarse hasta Dios, debe primeramente evitar la culpa que deforma la naturaleza; y después, ejercitar las sobre dichas potencias naturales de cuatro maneras: primera, en la gracia que reforma, y esto mediante la oración; segunda, en la justicia que purifica, y esto por la vida santa; tercera, en la ciencia que ilumina, y esto por la meditación; y cuarta, en la sabiduría que perfecciona, y esto mediante la contemplación.

Porque así como no se llega a la sabiduría sino por la gracia, por la justicia y por la ciencia, así tampoco se alcanza la contemplación sino por medio de la meditación, la vida santa y la oración devota.

Y así como la gracia es el fundamento de la rectitud de la voluntad y de la ilustración perspicaz de la razón, así también primero debemos orar, luego, vivir santamente, y por último dirigir nuestra atención a las manifestaciones de la verdad, y atendiendo de este modo, elevarnos gradualmente hasta llegar al excelso monte, donde *veamos al Dios de los dioses en Sión* (*Salmo* 83, v. 8).

9. Y como en la escala de Jacob antes es subir que bajar, coloquemos en lo más bajo el primer grado de esta elevación, poniendo ante nosotros, como un espejo, todo este mundo sensible para pasar por él hasta Dios, artífice supremo. Y así seremos los verdaderos Hebreos que pasan del Egipto a la tierra prometida a los Patriarcas; seremos los verdaderos cristianos que con Cristo *pasan de este mundo al Padre* (*San Juan*, c. XIII, v. 1); seremos también los verdaderos adoradores de la Sabiduría que llama y dice: *Venid a mí todos los que se os halláis presos de mi amor, y saciaos de mis dulces frutos* (*Eclesiástico*, c. XXIV, v. 26). *Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se puede a las claras venir en conocimiento de su Creador* (*Sabiduría*, c. XIII, v. 5).

10. Ciertamente, en las cosas creadas brilla el sumo poder, la suma sabiduría y la suma bondad del Creador, según lo dan a entender de tres maneras los sentidos corporales al sentido humano. Porque el sentido carnal sirve al entendimiento; primero, cuando investiga racionalmente; segundo, cuando cree firmemente; y tercero, cuando contempla intelectualmente. El entendimiento, al contemplar, considera la existencia actual de las cosas; al creer, considera su curso habitual; y al razonar, la potencial excelencia de las mismas.

11. En el primer modo, la mirada del entendimiento que contempla, al mirar las cosas en sí mismas, ve en ellas el peso, el número, y la medida: el peso, por la relación que tiene con el lugar a que se inclinan; el número, por cuanto se distinguen unas de otras; y la medida, por hallarse limitadas. De todo esto, entendido como vestigio, puede la inteligencia elevarse hasta conocer el poder, la sabiduría y la bondad del Creador.

12. En el segundo modo, la mirada del entendimiento al creer, si considera las cosa del mundo, entendiendo su origen o principio, su fluir o vida y su término o fin. Pues por la fe creemos que el verbo de la Vida formó los siglos (*Hebreos*, c. XI, v. 3); por la fe creemos que la épocas de la Ley Natural, de la Ley escrita y de la Ley de gracia, se han sucedido unas a otras, transcurriendo con sumo orden; y por la fe creemos que el mundo encontrará su término el día del Juicio final. Y podemos advertir en lo primero el poder; en lo segundo, la Providencia; y en lo tercero, la justicia del Primer Principio.

13. En el tercer modo, la mirada del entendimiento que investiga racionalmente ve que algunas cosas se limitan a existir; que otras existen y viven; que otras existen,

viven y disciernen; y que siendo las primeras las inferiores, las segundas son intermedias, y las terceras son las más excelentes.

Ve, asimismo, que unas cosas son meramente corpóreas; otras son en parte corpóreas y en parte espirituales: de lo cual deduce que ha de haber otras que sean totalmente espirituales, y por lo mismo, mejores y más dignas que las restantes.

Ve también que algunas cosas son mudables y corruptibles, como las terrestres, mientras que otras son mudables e incorruptibles, como las celestes: de donde concluye que tiene que haber otras, inmutables e incorruptibles, como las supercelestes.

Así, pues, de todas estas cosas visibles se eleva la inteligencia a la contemplación del poder, sabiduría y bondad de Dios, al que ve existente, viviente, inteligente, puramente espiritual, incorruptible e inmutable.

14. Amplíase esta consideración atendiendo a las siete consideraciones de lo creado, que son otros tantos testimonios de la potencia y bondad divinas; condiciones que se reducen al origen, grandeza, muchedumbre, hermosura, plenitud, operación y orden de todas las cosas.

En efecto, el origen de las cosas, por lo que se refiere a su creación, diferenciación y ornato en la obra de los seis días, nos manifiesta el poder divino que a todas las sacó de la nada; la divina sabiduría que en cada una de ella puso las notas que la distinguieran de las demás; y la divina bondad que a todas adornó con profusión.

La grandeza de las cosas en sus tres dimensiones de longitud, latitud y profundidad, en la extensión de su actividad que se extiende a lo largo, a lo ancho y a lo profundo, como sucede en la difusión de la luz; en la eficacia de su operación, íntima, continua y difusiva como ocurre en la acción del fuego, manifiestamente nos indica la inmensidad del poder, sabiduría y bondad de Dios trino, que en todos los seres existe incircunscrito, por esencia, presencia y potencia.

La muchedumbre o número de las cosas en su diversidad de sustancias, géneros, especies o individuos, en su forma o figura y en su eficacia, superior a toda humana apreciación, claramente insinúa y muestra la inmensidad de los tres predichos atributos que en Dios existen.

La hermosura de las cosas por la variedad de luces, figuras y colores, ya en los cuerpos simples, ya en los compuestos y orgánicos, como en los astros y minerales, en las piedras y en los metales, en los animales y en las plantas, con elocuencia nos muestra en Dios las antedichas propiedades.

La plenitud de las cosas, en cuanto la materia está llena de formas según su génesis; la forma, llena de virtualidad operante según su potencia activa y la operatividad, llena de efectos, según es su eficacia, declara lo mismo con toda evidencia.

La operación, múltiple en todas las cosas, es decir, natural, artificial y moral, con sus variedades diversificadas hasta lo infinito, demuestra la inmensidad de aquella

fuerza infinita, de aquel arte y bondad, que son verdaderamente para todo la "causa del ser, la razón del conocer y el orden o norma del vivir".

El orden que en el libro de la creación se admira, considera bajo los aspectos de duración, situación e influencia, esto es, por razón de lo anterior, de lo más noble y de lo más innoble, pone de manifiesto la primacía, sublimidad y dignidad del primer Principio en cuanto a su poder infinito. El orden de las diversas leyes, preceptos y sentencias que se ve en el libro de las Sagradas Escrituras, demuestra la inmensidad de la divina sabiduría. Finalmente, el orden de los Sacramentos, beneficios y retribuciones, como se observa en el cuerpo de la Iglesia, nos manifiesta la infinita bondad de Dios.

Queda, pues, demostrado que el orden mismo de las cosas nos conduce hasta Dios de la manera más evidente.

15. En conclusión, el que no llega a sentirse iluminado con los esplendores que irradian de las cosas creadas, está ciego; el que con tan grandes voces como ellas dan no despierta, está sordo; el que a la vista de tan grandes efectos no se mueve a alabar a Dios, está mudo; y el que con tan magnos indicios no columbra la existencia del primer Principio, es verdaderamente necio.

Abre, pues, los ojos, acerca los oídos de tu alma, despliega los labios y aplica el corazón, porque en todas las criaturas puedes ver, oír, alabar, amar, y reverenciar, ensalzar y honrar a tu Dios: de lo contrario, todo el mundo se levantará contra ti. Pues por esto, al decir de la Sagrada Escritura, *todo el universo peleará con él contra los insensatos* (*Sabiduría*, c. V, v. 21). Y, por el contrario, será el mundo movido de gloria para los prudentes, que podrán decir con el Salmista: *Me has recreado, oh Señor, con tus obras; y al contemplar las obras de tus manos salto de placer* (*Salmo* 91, v. 5). ¡*Cuán grandiosas son todas tus obras*! *Todo lo has hecho sabiamente; llena está la tierra de tus riquezas* (*Salmo* 103, v. 24).

Tomado de: San Buenaventura. *Itinerario de la mente hacia Dios*, I, 1– 15. *Op. cit.*

1.3 Del exceso mental y místico, en el que descansa el entendimiento, y por el cual los afectos se entregan totalmente a Dios

1. Hemos recorrido en las seis jornadas otras tantas consideraciones que son como las seis gradas del trono del verdadero Salomón, por las cuales se, llega a la paz en que descansan el verdadero pacífico, como en la Jerusalén interior.

Son como las seis alas del Querubín, con las que puede ser elevada a lo alto el alma verdaderamente contemplativa, llena ya de las ilustraciones de la divina sabiduría.

Son la obra de los seis días, durante los cuales debe ejercitarse la mente para llegar el reposo del sábado.

Nuestra alma ha podido contribuir a Dios fuera de sí misma por el vestigio y en el vestigio; dentro de sí misma por la imagen; por encima de sí, mediante la semblan-

za de la divina luz que refulge en nosotros y en la misma luz en cuanto lo permite el ejercicio de la mente en el estado de viadores.

Por último, en el sexto grado hemos podido contemplar en el principio primero y sumo, en el que es mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo (*Segunda a Timoteo*, c. II v. 5), maravillas en lo que no hay semejanza en lo creado y que exceden la penetración del entendimiento humano.

Resta únicamente que al contemplar estas cosas trascienda el alma y pase no sólo más allá de este mundo sensible sino también fuera de sí misma; y para este tránsito Cristo es camino y puerta (*San Juan*, XIV, 6 Y X, 7), ARCA DE Dios y sacramento o ministerio escondido en el secreto de Dios después de muchos siglos (*Efesios* III, 9),

2. El que mira a este propiciatorio volviendo enteramente hacia él su rostro y lo contempla suspendido en la cruz con sentimientos de fe, esperanza, caridad, devoción, admiración, de suma estimación, alabanza y júbilo, celebra él la pascua, es decir, el tránsito.

Y por el milagro de esta vara que es la cruz, atraviesa el mar Rojo, saliendo de Egipto para entrar en el desierto, donde gustará el maná escondido; y después con Cristo descansará en el túmulo, cual estuviera muerto al mundo, más en su interior percibirá, en cuanto lo permita su condición de viador, aquellas palabras que para sí escuchará el ladrón convertido en seguidor de Cristo: Hoy estarás conmigo en el paraíso (*San Lucas*, XXIII, 43).

3. Esto mismo le fue revelado al bienaventurado san Francisco cuando en el alto monte en que tuvo el éxtasis y donde yo mismo medité lo que llevo escrito, se le apareció clavado en la cruz un serafín con seis alas; lo cual pude yo saber, y como yo otros muchos, por el compañero que entonces con él estaba. Fue allí donde llegó hasta Dios por su contemplación desbordante que lo saco fuera de sí; y quedó como ejemplar de contemplativo perfecto, como antes fuera modelo en la acción, a semejanza de Jacob e Israel. De suerte que por medio de él, y más con el ejemplo que con la palabra, Dios invitó a todos los hombres verdaderamente espirituales a este tránsito, a este desbordamiento extático, del alma.

4. Cuyo tránsito, si ha de ser perfecto, es preciso abandonar por completo todas las operaciones mentales y que el culmen de los afectos trasciénda todo él hasta Dios y en Dios se transforme.

Pero éste es don místico y secretísimo, que nadie conoce sino el que lo recibe, ni lo recibe sino quien lo desea; y nadie puede desearlo sino aquel a quien hasta la médula inflama el fuego del Espíritu Santo que Cristo envió a la tierra. Por lo cual, dice el apóstol que este secreto conocimiento nos lo ha revelado Dios por medio de su Espíritu (I *Corintios*, c. II, v. 10) .

5. Como en estas cosas nada puede hacer la naturaleza y muy poco la industria humana, poco lugar ha de darse a la investigación y mucho en cambio a la unción; poco a la lengua y muchísimo al regocijo interior; poco a la palabra y a lo escrito y todo al don de Dios, es decir, al Espíritu Santo; poco o nada a la criatura y todo a la esencia creadora, al padre, al hijo y al Espíritu Santo, dirigiéndonos al Dios trino con las palabras de Dionisio: " Oh Trinidad, esencia sobre toda esencia, deidad sobre toda deidad, bondad sobre toda bondad, inspiradora de la cristina sabiduría: dirígenos a la cumbre de las místicas enseñanzas, oculta en lo más sublime; en lo más sublime; allí donde la oscuridad refulgentísima del silencio que en lo oculto adoctrina esconde misterios nuevos, absolutos inmutables de la ciencia de Dios, y los esconde en lo más oscuro, que es sin embargo evidentísimo y resplandeciente sobre todo resplandor, oscuridad en que todo brilla, que a los entendimientos invisibles bienes que son sobre todo bien". Estas palabras debemos decir a Dios.

Y al amigo para quien estas cosas van escritas le diré con el mismo Dionisio: "Acerca de las visiones místicas te diré, amigo, que si a ellas quieres llegar por el camino mejor, prescindas de toda operación de los sentidos o del entendimiento, de lo sensible y de lo invisible, del no ser y del ser; y en la medida de lo posible, con el mayor abandono de ti mismo sumérgete en unidad sobre aquel que está sobre toda esencia y sobre toda ciencia. Pues saliendo de ti mismo y de todas las cosas, así, despojado de ti y de todas ellas por inmensurable y extático desbordamiento de tu mente, te elevarás por encima de todo ser hasta el fúlgido rayo de las divinas tinieblas.

6. E que quieres averiguar cómo suceden estas cosas, pregúntalo a la gracia, no a la ciencia; al deseo y no al entendimiento; al gemido de la oración, no a la luz de la instrucción. Pregúntalo al esposo y no al maestro; a Dios, no al hombre; a la tiniebla y no a la claridad; no a la luz sino al fuego que totalmente inflama y lleva hasta Dios con unciones desbordante, con afectos ardentísimos.

Este fuego es Dios y su hogar está en Jerusalén (*Isaías*, XXXI, 9); y Cristo lo encendió con el fervor de su pasión ardorosísima, y sólo lo experimenta en verdad aquel que puede decir: Mi alma quisiera más un patíbulo y cualquiera muerte o paradero mis huesos (*Job*, VII, 15). El que esta muerte anhela puede ver a Dios, pues son muy ciertas aquellas palabras: No me verá hombre ninguno sin morir (*Éxodo*, XXXIII, 20)

Muramos, pues, y entremos en la tiniebla; hagamos callar los cuidados, las pasiones, las fantasías de la imaginación, y con Cristo crucificado pasemos de este mundo al padre para que cuando lo veamos podamos decir con Felipe: Eso no basta (*San Juan*, XIV,8), y oír con san Pablo: Bástate mi gracia (II *Corintios*, c. XII, v.9) ; y regocijarnos con David diciendo: Mi carne y mi corazón desfallecen, oh Dios de mi corazón, Dios, que eres la herencia mía por toda la eternidad (Salmo, c. 2 v. 26). Bendito sea el señor, Dios de Israel por los siglos de los siglos; y responderá todo el pueblo: Así sea. Así sea. Amén.

Tomado de: San Buenaventura. *Itinerario de la mente hacia Dios.*

Capítulo XXXII

AVERROÍSMO LATINO, NEOAGUSTINISMO Y FILOSOFÍA EXPERIMENTAL EN EL SIGLO XIII

I. *Siger de Brabante y el averroísmo latino*

El averroísmo latino y la doctrina de la doble verdad
→ § 1-2

√ Si para Averroes la filosofía gozaba de total autonomía respecto de la fe y no tenía necesidad de integración alguna, para Siger de Brabante (1240-1284), gran representante del averroísmo latino, también la fe tiene su valor.

De ahí deriva la doctrina de la doble verdad por la cual aun si las proposiciones de razón se oponen a las de la fe, estas son igualmente aceptables por la fe.

Por tanto, no se busca más la armonía entre razón y fe, dado que se mueven en planos diversos, por ejemplo:

- la filosofía proclama la eternidad del mundo, la fe proclama su creación;
- la fe habla de alma individual, mientras que para el filósofo el entendimiento es uno para todos los hombres.

En estos casos de oposición el cristiano ha de escoger la fe, pero se tratará de una elección personal y no motivada, que en teoría podrá ser refutada en cualquier momento.

La división entre franciscanos y dominicanos
→ § 3

√ En 1270 Esteban Tempier, arzobispo de París, condenó algunas tesis averroístas y algunas tomistas. El mundo cristiano se dividió entre franciscanos, que retomaban la línea platónico-agustiniana (por ejemplo, Mateo de Acquasparta) y dominicanos (por ejemplo, Egidio Romano) que defendían el tomismo.

1. El averroísmo latino

El intento de Tomás fue delimitar la autonomía de la razón y, por ende, de la filosofía y simultáneamente conciliar la razón con la fe, mostrando, por una parte que las verdades de razón no contradicen sino que por el contrario apoyan las verdades de fe, y por otra parte haciendo ver que las verdades de razón conducen a resultados que necesitan la integración de las verdades de fe si queremos que los problemas más urgentes y más profundos del hombre tengan una solución satisfactoria.

Este grandioso proyecto filosófico, que tenía en su destino un futuro de gran importancia, no tuvo, sin embargo, vida fácil. Los primeros grandes obstáculos, en efecto, le fueron puestos por el movimiento filosófico que, desde los tiempos de Renán, se ha llamado *averroísmo latino* y que encontró su más insigne exponente en Siger de Brabante (1240-1284).

2. Siger de Brabante y la doctrina de la doble verdad

Para Averroes, el aristotelismo –es decir la filosofía– no tenía ninguna necesidad de integraciones provenientes de la fe. La filosofía es saber demostrativo. La verdad –en el fondo– es solo la de la filosofía.

Pues bien, entre el 1260 y el 1265 se difundió en París un aristotelismo que no se preocupaba para nada de conciliar razón y fe: se trata precisamente del *averroísmo latino*.

Por entonces era maestro en la Facultad de Artes Siger de Brabante, que sostenía la interpretación que Averroes había dado de Aristóteles y profesaba doctrinas como la de la *eternidad del mundo* y la de la *unidad del entendimiento posible* y sin preocuparse por los contrastes entre los resultados de la filosofía y los artículos de la fe, profesaba la doctrina de la "doble verdad", según la cual, aunque las proposiciones de razón estén en contraste con las de la fe, éstas son igualmente aceptables por fe.

Sigerio se presenta como un *expositor* de las "opiniones del Filósofo", aunque las opiniones de Aristóteles sean "contrarias a la verdad". Y por otro lado, "nadie debe intentar someter a investigación racional lo que supera a la razón; como nadie debe negar la verdad católica con base en las de las razones filosóficas".

Tomás, pues, buscaba conciliar fe y razón; Siger, en cambio, separa los dos ámbitos y no retiene como vital las contradicciones entre ellos.

Por ejemplo, para la fe el mundo, creado por Dios, no es eterno; pero para el filósofo Siger la materia es eterna.

Dios es el Primer Motor siempre en acto, de modo que la creación es una necesidad que brota de lo que Dios es y no una iniciativa suya libre.

La fe nos habla de un alma individual; pero para el filósofo Siger, el entendimiento es uno e idéntico para todos los hombres.

Siger no se alarmaba de semejantes contrastes clamorosos ya que, de acuerdo con sus declaraciones, exponía las opiniones de Aristóteles sin presumir que éstas fueran verdaderas y añadía que en caso que la "santa fe católica" apareciera contraria a las opiniones de los filósofos, "queremos preferirla ahora y siempre".

Ideas semejantes a la de Siger se encuentran en su discípulo Boecio de Dacia (autor de *Comentarios* a Aristóteles y de un *De mundo aeternitate*) para quien dado que la "filosofía no se basa en revelaciones y milagros", "es cosa tonta pedir demostraciones en cosas que de por sí no admiten una razón".

Pues bien, de todo lo dicho, teniendo todo esto presente, pareciera que se pudiera caminar tranquilamente por el camino de la "doble verdad", invocada por Siger, dado que la supremacía de la fe parece quedar asegurada y que el ejercicio de la razón consiste en operaciones, de todas formas y en último análisis, irrelevantes para las verdades de fe que son el *porro unum est necessarium* para el hombre. Solo que la situación podía variarse fácilmente a costa de la fe, ya que la filosofía de Aristóteles era la *verdad* alcanzable humanamente y podía socavar las verdades de fe que aparecieran en oposición con ella.

La doctrina de la doble verdad, en síntesis, constituía el mecanismo de proyección del racionalismo más impulsivo y agresivo.

Entre tanto, en 1270, Egidio de Lassines enviaba a Alberto Magno una carta en la que exponía quince tesis sostenidas por los maestros de París. De estas tesis, la primera concernía a la unidad del entendimiento posible y la quinta a la eternidad del mundo. Alberto refutó dichas tesis en su *De quindecim problematibus*.

También en 1270 Esteban Tempier, arzobispo de París, condenó el averroísmo. Siger y Boecio de Dacia no se consideraron vencidos y continuaron en su trabajo y enseñanza, hasta que en 1277 el mismo Esteban Tempier condenaba 219 proposiciones y con ella el averroísmo y el aristotelismo. Citado por la Inquisición porque fue acusado de herejía, Siger apeló al Papa. Obligado a permanecer en la corte papal, Siger murió asesinado por un clérigo enloquecido que estaba a su servicio. Esto sucedió entre el 1281 y 1284 en Orvieto, en un período en que la corte papal se encontraba en esa ciudad.

Entre los numerosos escritos de Siger deben recordarse el *Quaestiones in librum tertium De anima* (1286 más o menos), *De aeternitate mundi* (hacia 1271) y el *Tractatus de anima intellectiva* (1272-1273).

Buenaventura criticó duramente los "errores" de Siger y de todo el aristotelismo. Tomás, por su parte, escribió en 1270 el *De unitate intellectus contra averroistas parisienses* y dijo que Averroes fue un "corruptor" más que un comentador de Aristóteles.

3. Los franciscanos en polémica contra el aristotelismo y el relanzamiento del agustinismo

Entre las 219 tesis condenadas por el arzobispo Tempier había también tesis tomistas. En el transfondo de esta condenación presionaba la nunca aquietada tradición del agustinismo, como apareció claramente pronto por la condenación que en 1277, el arzobispo de Canterbury, el dominicano Roberto Kilwardby (maestro de teología en Oxford y luego cardenal), dictó contra la teoría tomista de la *unidad de la forma sustancial del hombre*, sosteniendo la tesis que el alma humana es compuesta y no simple, en cuanto que en ella la parte vegetativa, la sensitiva y la intelectiva no son unificables sino que han de considerarse distintas.

En defensa de la tradición filosófica de Agustín contra el tomismo se puso también el sucesor de Kilwardby, en la sede arzobispal de Canterbury, Juan Peckham que en 1284 y 1286 reafirmó la condenación de algunas tesis del tomismo. Discípulo de Buenaventura en París, y franciscano, Peckham quiso reafirmar el núcleo doctrinal de la tradición agustiniana.

Entre los defensores del neoagustinismo de la Escuela franciscana es necesario nombrar a Guillermo de La Mare, maestro en Oxford. Guillermo es autor de un *Correctorium fratis Thomae*, muy influyente, en el que se critican 117 tesis de los escritos de Tomás. Tal *Correctorium* influyó notablemente porque en 1282 el General de la orden franciscana impuso a todos los hermanos que no hicieran conocer las teorías tomistas sin el comentario de Guillermo.

Y mientras los dominicanos reaccionaban con varios *Correctoria* al *Correctorium* (o como se decía entonces al *Corruptorium*) de Guillermo, el franciscano Mateo de Acquasparta, también discípulo de Buenaventura en París y luego General de la orden, cardenal y amigo de Bonifacio VIII, retomaba de lleno la doctrina agustiniana de la iluminación.

Mateo sostiene que existen verdades, principios de la lógica o afirmaciones como, por ejemplo, "el hombre es un animal racional" que son verdades eternas. Esas, por lo tanto, no pueden basarse en objetos contingentes, sino que tienen su fundamento en la iluminación por parte de Dios en el que existen los ejemplares eternos. Y siempre, en polémica contra Tomás, reafirma el argumento ontológico de Anselmo.

Otros franciscanos, discípulos de Buenaventura, son Rogerio de Marston, Ricardo de Middletown y Pedro Juan Olivi, jefe de los *espirituales* y partidario del retorno a la pobreza absoluta de los hermanos franciscanos.

Polémico respecto de Tomás y favorable a la filosofía de Agustín fue también Enrique de Gante. Fue maestro de teología en París justamente en el 1277. Él participó en la reunión de maestros querida por Esteban Tempier, en París, reunión de la que salió la condenación de las tesis averroístas y tomistas.

Contra el intelectualismo tomista, Enrique sostuvo el voluntarismo afirmando que el amor es superior a la sabiduría, que la voluntad que tiene por objeto el bien supremo y el fin último es superior al entendimiento que tiene por objeto la verdad, que es solo uno de los bienes.

A la defensa del agustinismo contra el aristotelismo tomista, defensa elaborada y propagada sobre todo por los discípulos de Buenaventura, se contrapuso la defensa de la doctrina tomista de parte de los dominicanos, entre los cuales se debe mencionar a Hervé Nédélec, jefe de la escuela tomista de París, Juan de Regina (o de Nápoles) que enseñó primero en París y luego en Nápoles a quien se debe la difusión del tomismo en Italia en los años 1300-1335 y lo defendió también contra el escotismo; y Egidio Romano, hacia el1247-1316).

II. La *filosofía experimental* *y las primeras investigaciones científicas en la edad de la* Escolástica

Roberto Grossatesta → § 1

√ Mientras en París la investigación filosófica y teológica conocían un particular desarrollo, en Oxford se formaba una filosofía empírica de la naturaleza, atenta a los fenómenos naturales y a la experimentación.

Fundador de esta filosofía fue Roberto Grossatesta que formuló una cosmología de la luz, según la cual las nueve esferas celestes y las cuatro esferas terrestres (fuego, aire, tierra y agua) nacen de una agregación y disgregación de la luz.

Roger Bacon → § 2

√ Roger Bacon –el máximo representante de la escuela naturalista de Oxford– al explicitar las causas de la ignorancia (el autoritarismo, la presunción del saber, el hábito, la insipiencia), anticipó la que sería la teoría de los *idola* de Francis Bacon. Identificó además el criterio de verdad con la experiencia interna (correspondiente, en la práctica, a la iluminación agustiniana) y con la

experiencia externa: por la primera llegamos a las verdades sobrenaturales, por la segunda a las verdades naturales.

Bacon se ocupó también de física y de óptica y tuvo sorprendentes intuiciones sobre las conquistas futuras de la ciencia (por ejemplo, el vuelo y la propulsión mecánica).

√Con los filósofos de la Escuela de Oxford y también con Alberto Magno se creó un filón naturalista y experimental al interno de la filosofía escolástica que, de una parte, absorbió algunos conocimientos técnico-prácticos en el campo del conocimiento y por otra parte, a largo tiempo, facilitó la formación de una síntesis entre práctica y teoría que estará a la base de la ciencia moderna.

La síntesis entre teoría y práctica → § 3

1. Roberto Grossatesta

Si en París se tuvo en gran estimación las artes del trivio (es decir, gramática, retórica y dialéctica) en Oxford el interés de más de un maestro si dirigió sobre todo a las artes del quatrivio (aritmética, geometría, música y astronomía). Precisamente en Oxford se tienen las primeras manifestaciones más significativas de la que puede considerarse una *filosofía empírica de la naturaleza* unida a formas incipientes de investigaciones experimentales.

Naturalmente cuando hablamos de ciencia experimental en el Medioevo no debemos pensarla con las características de autonomía metodológica y especialización que adquirió más tarde. Se trata de una concepción de la naturaleza y de pocas investigaciones experimentales encuadradas y unidas estrechamente al interior de la visión del mundo que los medievales habían recibido de la antigüedad mediante los árabes.



Retrato de Roberto Grossatesta conservado en el British Museum.

En todo caso, lo que importa tener en cuenta es que, aunque entremezcladas con elementos teológicos, místicos y metafísicos, las nuevas investigaciones delinean el desarrollo de potencialidades del pensamiento griego que la opresora preocupación teológica había hecho arrinconar.

Ya Alberto Magno había prestado atención a los minerales y a los seres vivientes y en su

obra *Sobre los Vegetales* había afirmado que "únicamente la experiencia da la certeza en estos asuntos, porque en fenómenos tan particulares el silogismo no tiene valor".

Sin embargo, fue el franciscano Roberto Grossatesta el que abrió el camino que seguirán los estudios físicos en los s. XIII y XIV.

Nacido en 1175 cerca de Stradbrok en el condado de Suffolk en Inglaterra, Grossatesta estudió en Oxford y en París. Fue maestro regente y canciller de la Universidad de Oxford. Fue hecho obispo de Lincoln en 1235 y murió excomulgado por el papa Inocencio IV, al que había criticado y atacado en sus predicaciones. Traductor de la *Ética*, Grossatesta escribió *Comentarios* a los *Analíticos posteriores*, a los *Elencos sofistas* y a la *Física* de Aristóteles. Es autor de escritos filosóficos como *De unica forma omnium*, *De potentia et actu*, *De veritate propositionis*, *De scientia Dei*, *De libero arbitrio*.

En su sistema filosófico, además de Aristóteles, está presente de manera maciza también Agustín; y su *cosmología* es una filosofía de la *luz*. Según su opinión, las nueve esferas celestes y las cuatro esferas terrestres (del fuego, del aire, del agua, de la tierra) se forman por procesos de difusión, agregación y disgregación de la luz. Los fenómenos de la tierra se explican por obra de la luz.

Al interior de esta metafísica de la luz, encontramos incluidos y sistematizados conocimientos de naturaleza puramente científica y empírica como los de las propiedades de los espejos y los de la naturaleza de los lentes.

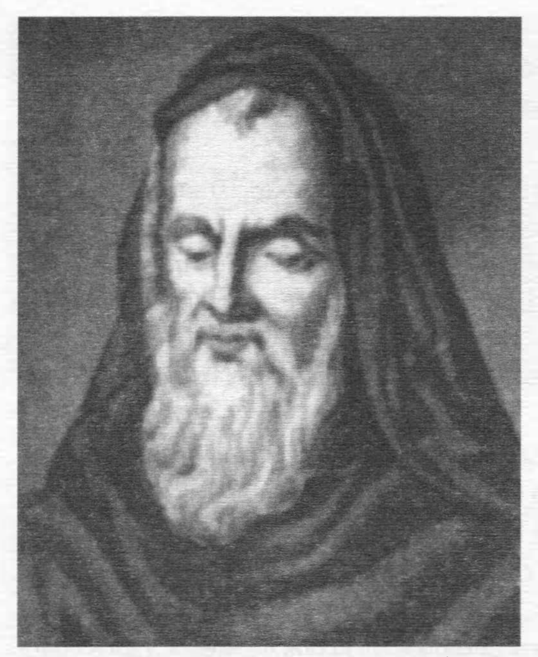
Pero, prescindiendo de esto, es notable el hecho que Grossatesta haya expresado con gran lucidez un principio que será luego el fundamento del pensamiento de Galileo y de la física moderna: "La utilidad del estudio de las líneas, de los ángulos, de las formas es muy grande, porque sin ellos no se puede conocer nada de la filosofía natural. Ellos valen absolutamente en todo el universo y en las partes del mismo".

2. Roger Bacon

2.1 Vida y obras

Si Roberto Grossatesta puede considerarse el iniciador del naturalismo de Oxford, Roger Bacon es su principal representante.

Alumno de Grossatesta, pero él nombra entre sus predecesores y maestros también a Pedro Peregrino, quien en 1269, en las Pullas terminaba su *Epistula de magnete* (a la que se referirá Gilberto, estudioso del magnetismo, en 1260). Bacon nació hacia el 1214, estu-



Roger Bacon (1214 aprox.-1292 aprox.) fue una de las más conspicuas figuras de la última Escolástica y un precursor del Empirismo moderno.

dió en Oxford bajo la guía de Grossatesta y luego en París en donde llegó a ser maestro de teología. Hacia el 1252 volvió a Oxford. Protegido del papa Clemente IV (viejo amigo de Bacon Guy de Foulques; al año siguiente de su elección papal escribió a Bacon una carta pidiéndole que le enviara su *Opus maius*), pero luego de la muerte del Papa, ocurrida en el 1278, Jerónimo de Ascoli, Ministro General de la Orden franciscana, condenó las teorías de Bacon, imponiéndole la clausura severa, es decir, la cárcel. Parece que Bacon murió en 1292, año al que se remonta la composición de su *Compendio de los estudios teológicos*. La obra principal de Bacon, el *Opus maius*, a la que debían seguir el *Opus minus* y el *Opus tertium* (que quedaron solo esbozados). Estas tres obras debían constituir una verdadera enciclopedia del saber.

Para Bacon, como ya para Averroes, Aristóteles es "la última perfección del hombre". Sin embargo, esto no significa que la búsqueda de la verdad termine con Aristóteles, ya que la verdad, en opinión de Bacon, es hija del tiempo.

2.2 Anticipaciones de parte de Roger Bacon de ideas que Francis Bacon hará famosas en el s. XVI

Justamente en la primera parte del *Opus maius* se encuentra un análisis interesante de los obstáculos que se oponen al acceso a la verdad. Tal análisis anticipa y reclama la que, más tarde, otro Bacon, es decir Francis Bacon, hará sobre los *Idola*.

Pues bien, para Roger Bacon, cuatro son las causas de la ignorancia:

a) el ejemplo de la autoridad frágil e ingenua;

b) el hábito constante;

c) las ideas del vulgo estúpido;

d) el enmascaramiento de la ignorancia tras la ostentación de una aparente sabiduría.

La verdad, dice Bacon, es hija del tiempo y la ciencia es obra no del individuo sino de la humanidad. Con el transcurso del tiempo, los hombres que vienen luego eliminan los errores de sus predecesores. Así se progresa.

2.3 La experiencia como base de todo conocimiento

Bacon afirma que son dos los modos por los cuales llegamos al conocimiento: "por argumentación y por experimentación". La argumentación saca conclusiones, pero no nos da certezas ni elimina la duda.

El monje Roger Bacon en su celda mientras estudia (de un códice de la Biblioteca Bodleiana de Oxford)

Por eso, la verdad debe lograrse por vía de *experiencia*. Y ésta puede ser *interna y externa*: la externa es la experiencia que hacemos por los sentidos; la interna, no se identifica con la autoconciencia sino la experiencia de la iluminación divina agustiniana. Por la experiencia externa llegamos a las verdades naturales, y por la iluminación divina a las sobrenaturales.

2.4 Problemas físicos y técnicos en Bacon

Respecto del conocimiento de la naturaleza específicamente, Bacon –como ya su maestro Grossatesta– sostiene que las matemáticas son básicas.

Estudioso de la física y sobre todo de la óptica, Bacon comprendió las leyes de la reflexión y la refracción de la luz. Estudió las lentes y explicó cómo éstas pueden disponerse para hacer anteojos (el invento de los anteojos se atribuye precisamente a Bacon) y telescopios.

Intuyó cosas como el vuelo, el empleo de los explosivos, la circunnavegación del globo, la propulsión mecánica y otras más.

He aquí las cosas que pueden hacerse "con los recursos y las sagacidades del ingenio solo": "Se pueden construir medios para navegar sin remeros, de modo que naves grandísimas, con solo un piloto vayan a mayor velocidad que si fueran empujadas por una multitud de remeros. Se pueden construir carros que se muevan sin caballos [...] También es posible construir máquinas para volar [...]; y un instrumento de pequeñas dimensiones por el cual un solo hombre podría atraer hacia sí violentamente a miles de hombres [...] Igualmente, es posible realizar instrumentos para caminar en los ríos y en los mares sin tocar el fondo, sin que haya peligros para el cuerpo. Instrumentos semejantes debió haber utilizado Alejandro Magno para explorar el fondo del mar, lo que está referido por el astrónomo Etico". Bacon afirma que instrumentos de este tipo "se construyeron en la antigüedad y se construyen actualmente, excepto la máquina para volar que ni yo ni ninguno de los que conozco hemos visto nunca". Sin embargo, Bacon refiere que conoce un hombre docto que "se ingenió la manera de construir también este instrumento". Son "infinidad" los instrumentos que pueden construirse y entre estos Bacon menciona "los puentes arrojados al otro lado del río sin pilastras".

37

Fratris Rogerij Ba-
CHONIS ANGLICI, DE MIRABI-
li potestate artis & naturæ, Libellus.



Estræ petitioni respondeo. Nã licet natura potens sit & mirabilis, tamen ars vtens natura pro instrumento potentior est virtute naturali, sicut videmus in multis. Quicquid autem est præter operationẽ naturæ vel artis, aut non est humanum, aut est fictum, & fraudibus occupatum. Nam sunt quimotu veloci, membrorũ apparentia, aut vocum diuersitate, aut instrumentorum subtilitate, aut tenebris, aut consensu, multa mortalibus proponunt miranda, quæ non habent existentiæ veritatem: his mũdus plenus est, sicut manifestum est. nã ioculatores multa manuum velocitate mentiuntur, & phytonissæ vocum varietate in ventre & gutture figmentis & ore formant voces humanas, à longè vel prope, put volunt, ac si spiritus tunc humanè loqueretur, etiã sonos brutorũ confingunt. Causę verò gramini subditæ, & in lateribus terræ conditæ, ostendunt quòd vis humana est, & non spiritus, quæ magno fingunt mendacio. Cum verò in tenebris crepusculi vel no-

k.j.

Primera página de la obra de Roger Bacon De mirabili potestate artis et naturae (1251).

2.5 Las ideas de Bacon sobre las traducciones

Finalmente son muy interesantes las observaciones que Bacon hace sobre la traducción. Luego de haber mostrado las dificultades objetivas (como la falta de términos latinos para los conceptos científicos) y los muchos errores que se contienen en las traducciones de Aristóteles, Bacon dice que "es imposible que los modos de hablar propios de una lengua se encuentren en otra"; y añade que "lo que se expresa bien en una lengua, no es posible traducirlo a otra con todos los matices típicos de la lengua original"; y sobre todo hace presente que "se necesita que el tra-


Disputa entre un teólogo y un astrónomo (Biblioteca cívica "A. Mai", Bérgamo)


Exploración sideral, con instrumentos primitivos, en una miniatura del s. XIII

ductor conozca muy bien la ciencia que quiere traducir y las dos lenguas, la que es traducida y a la que se traduce. Solo Boecio, el primer traductor, tuvo un perfecto conocimiento y dominio de las lenguas. Y solo Roberto Grossatesta conoce las ciencias".

Los otros traductores, en opinión de Bacon, han sido pobrecillos que conocían poco tanto las ciencias como las lenguas "como lo demuestran sus traducciones".

Consecuencia de todo esto es "que ninguno puede entender las obras de Aristóteles mediante las traducciones": en ellas hay "demasiadas tergiversaciones de significado" y "mucha falsedad".

3. Investigaciones tecnológicas en el Medioevo

Con Alberto Magno, Roberto Grossatesta, Roger Bacon –también con Witelo, que vivió hacia el 1270 y autor de la *Perspectiva* y con Teodorico de Friburgo (1250-1310 más o menos)– vemos, pues, nacer y desarrollarse lentamente un filón matemático y experimental *al interior de la filosofía escolástica.*

Pero que la investigación, diremos, científico-técnica, hubiera estado hasta entonces fuera del reino de la filosofía, no significa en lo más mínimo, que la vida práctica no hubiera ofrecido ocasiones y problemas sobre los que se ejercitaron hombres de fuerte ingenio.

En realidad, las cosas fueron así si se piensa en los tipos de aparejos; al triturador hidráulico; al martinete de agua; al reloj mecánico; al hilado de la seda; al correaje articulado; al molino de viento; a la fabricación de lentes y del mapa; a la extracción de minerales de sustancias como los metales, álcalis, jabón, ácidos, alcoholes, polvo para disparar y a muchas otras soluciones técnicas ingeniosas de problemas no siempre simples.

Pues bien, todo este mundo tecnológico, estaba fuera del "saber", es decir, de la filosofía. Grossatesta y Roger Bacon están precisamente al inicio del movimiento de pensamiento que, uniendo teoría y práctica, conducirá a la ciencia moderna y, simultáneamente, a la disolución de la concepción tradicional del mundo.

Capítulo XXXIII

JUAN DUNS SCOTO

I. *Vida y obra*

√ La mayoría de los ásperos debates entre aristotélico-tomistas y platónico-agustinianos depende, en opinión de Juan Duns Scoto, (1266-1308), de la no rigurosa separación de los ámbitos de investigación de la filosofía y la teología: una trata del ente en cuanto ente con procedimiento demostrativo; la otra trata los objetos de fe con procedimiento persuasivo; una aplica la lógica de lo natural, la otra, la del sobrenatural.

Duns Scoto: *filosofía y teología*
→ § 1-2

1. El "Doctor sutil"

Llamado por sus contemporáneos "Doctor sutil" por la fineza y la profundidad de su doctrina, Juan Scoto nació en la aldea de Duns en Escocia en 1266, cuando Tomás de Aquino y Buenaventura de Bagnoregio estaban en el ápice de su producción científica. Se formó y actuó en los dos mayores centros de estudios: Oxford y París. En la Universidad de Oxford, caracterizada por la tradición "científica" de Grossatesta, de Roger Bacon y de Peckham, aprendió una concepción extremadamente rigurosa del "procedimiento demostrativo"; en París, centro de la polémica entre tomistas, averroístas y agustinianos, maduró la necesidad de ir más allá de dichas contradicciones, apuntando, de una parte, a la autonomía y los límites de la filosofía y, de otra, al ámbito específico y la riqueza de los problemas teológicos.

Alumno del convento franciscano de Haddington, Scoto vistió el hábito de san Francisco en 1278 de manos de su tío Elías. Estudió teología en Northampton, en

Inglaterra, en donde fue ordenado sacerdote en 1291. Enviado a París en los años 1291-1296 para profundizar los estudios filosóficos y teológicos, volvió a Inglaterra, al estudio de los Hermanos menores anexo a la Universidad de Cambridge, en donde comenzó a comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo. De Cambridge pasó a Oxford (1300-1302) y de ahí a París (1302-1303). Habiendo rechazado junto con otros profesores de la Universidad, el llamamiento del Felipe el Hermoso al concilio contra el papa Bonifacio VIII, fue obligado a dejar a París y a regresar a Oxford. En 1304, el Ministro General de la orden, Gonzalo Hispano, que había sido su profesor, lo presentó a la Universidad de París para la consecución de la licencia en Sagrada Teología, que le fue conferida en 1305 y poco después la regencia del Estudio minorita. Pero, dadas las crecientes tensiones entre el emperador y el papa, Scoto fue llamado al Estudio de Colonia. Allí, luego de un año de enseñanza, murió en 1308 y fue sepultado en la Iglesia de san Francisco de esa ciudad. El dístico, esculpido sobre su tumba, resume su vida atormentada: *Scotia me genuit / Anglia me suscepit, Gallia me docuit / Colonia me tenet*.

Para captar el diverso valor teórico de sus escritos, es necesario distinguir entre los mismos, un primer grupo, la mayoría de estos pertenecientes a la edad juvenil, constituido por los *Comentarios* a obras de filósofos antiguos, en particular de Aristóteles y de Porfirio, y un segundo grupo, perteneciente al período de madurez, representado por los *Comentarios a las Sentencias* de Pedro Lombardo. Aparte de la semejanza del género literario –se trata más de comentarios– la diferencia de contenido y de valor de los dos grupos es notable, como sugieren los mismos títulos que designan tales obras: *Reportata parisiensa*, *Lecturae cantabrigenses*, *Ordinatio*.

La *Reportatio* indica un escrito redactado, con la aprobación del maestro, en este caso de Scoto, por los alumnos que *reportaban* cuanto enseñaba el maestro.

La *Ordinatio*, conocida en el pasado como *Opus Oxoniense*, fue titulada así por los editores de la Comisión romana que se ocupa de la publicación crítica, porque fue "ordenada" o dictada personalmente por Scoto. Ésta es, desde luego, la obra mayor de Scoto, que no alcanzó a terminar.

La *Lectura*, finalmente, representa los apuntes del maestro, escritos como bosquejos para la enseñanza ordinaria. Junto a estos escritos, es bueno recordar un opúsculo denso y conciso, el *De Primo Principio*, definido, con todo derecho, como la mayor de las obras breves de Duns Scoto.

2. Distinción entre filosofía y teología

Contra la absorción agustiniana de la filosofía por la teología, como contra el concordismo tomista entre filosofía y teología, Scoto propone la clara distinción de los dos



Juan Duns Escoto: retrato miniado del s. XIV de la Ordinatio (Biblioteca Silvestriana, Academia dei Concordi, Rovigo).

ámbitos. La filosofía tiene una metodología y un objeto no asimilable a la metodología y al objeto de la teología. Las disputas que se multiplicaban y las condenaciones que se seguían con frecuencia, tenían, en opinión de Scoto, un origen común: *la no rigurosa delimitación de los ámbitos de investigación*. De ahí la importancia para Scoto de precisar las respectivas esferas y las orientaciones específicas de la filosofía y la teología.

La *filosofía* se ocupa del ente en cuanto ente y de cuanto puede reducirse a o deducirse del mismo; la *teología*, en cambio, trata los *articula fidei* u objetos de fe; la filosofía sigue el procedimiento demostrativo, la teología el procedimiento persuasivo; la filosofía se queda en la "lógica natural", la teología se mueve en la "lógica de lo sobrenatural"; la filosofía se ocupa de lo general y universal, porque está constreñida a seguir *pro statu isto* el itinerario cognoscitivo de la abstracción, la teología profundiza y sistematiza cuanto Dios se ha dignado revelarnos sobre su naturaleza personal y nuestro destino; la filosofía es esencialmente especulativa, porque se orienta a conocer por conocer, la teología es tendencialmente práctica porque nos pone a parte ciertas verdades para inducirnos a actuar correctamente.

La filosofía no se mejora si se pone bajo la tutela de la teología, la teología no es más rigurosa y persuasiva si emplea los instrumentos de la filosofía y tiende a los fines de ésta. La pretensión de los aristotélicos avicenistas y averroístas de sustituir la teología por la filosofía, el intento de los agustinianos de sustituir la teología por la filosofía, la orientación de los tomistas de buscar a toda costa el acuerdo entre la razón y la fe, entre filosofía y teología, se explican, según Scoto, por el no suficiente rigor con que vienen sostenidas estas tesis y perspectivas.

II. La *metafísica*

La doctrina de la distinción → § 1

√ Para evitar equívocos, Scoto propone someter a análisis todos los conceptos complejos para reducirlos a conceptos simples y para esto elabora la doctrina de la distinción.

Hay tres tipos de distinción: la *real* (por ejemplo, Sócrates es distinto de Platón); la *formal*, (por ejemplo, entre inteligencia y voluntad); la *modal* (según los grados de intensidad). A éstas se añade la distinción *de razón* (lógica) que mira al ámbito mental y no al real.

El concepto de univocidad → § 1

√ La doctrina de la *distinción*, en su conjunto, lleva al concepto de *univocidad como simplicidad elemental* el concepto más simple (unívoco) es el de ente en cuanto puede predicarse de todo.

La noción de ente unívoco se alcanza por la distinción modal: el ente unívoco es el ente que se obtiene prescindiendo de todos los modos específicos en los que se concreta.

De tal modo, se puede atribuir el ente unívoco tanto a Dios como al hombre, pero solo porque de este modo se prescinde de la manera como las dos realidades existen: la una según la manera infinita, la otra, según la manera finita. Se entiende por lo tanto que si el ente unívoco tiene la máxima universalidad tiene también la mínima especificidad y por lo mismo no dice casi nada del objeto del que se predica.

El ente unívoco objeto del entendimiento → § 2

√ El objeto típico del entendimiento es el ente unívoco y todo, pues entra en el ámbito del conocimiento intelectual-filosófico; pero, dada la mínima capacidad connotativa del ente unívoco, la riqueza y variedad de la realidad concreta y humana están destinadas a escapar a la filosofía: por eso a la filosofía le hacen falta como complemento las ciencias individuales y, sobre todo, la teología. En efecto, muchas verdades, como el origen del mundo y la inmortalidad del alma se escapan a la razón y son objeto de la teología: pero en tal caso, son *persuasiones* y no *demonstrationes*.

√ Los modos esenciales del ente unívoco son los del finito y del infinito. Pero mientras que el ente finito es evidente inmediatamente, para la existencia del ente infinito se necesita una demostración convincente.

Del ente posible al ente necesario → § 3-4

Scoto refuta las demostraciones que parten de la experiencia, porque la experiencia no es necesaria y por lo mismo la demostración que deriva de la misma no lo es. Por lo tanto, más que partir de la existencia factual de las cosas, él parte de la posibilidad de las cosas: ahora bien, mientras

la existencia de las cosas es contingente, la posibilidad de las cosas es necesaria (las cosas en cuanto existen o han existido son necesariamente posibles).

Se demuestra entonces que la razón de tal posibilidad está en un ente no producido, sino en grado de producir (=Dios), el cual existe en acto, porque si no fuera así, ni siquiera sería posible, desde el momento en que ningún otro estaría en grado de producirlo. Este ente, cuya connotación es la eternidad, es el objeto propio de la filosofía que, ocupándose del ente, debe ocuparse, también y sobre todo, de Dios. La filosofía alcanza así el vértice de la realidad, pero de modo totalmente genérica y formal porque la esencia del ente divino escapa a la comprensión humana. Así se manifiesta la exigencia de la profundización teológica.

√ Es también original la teoría de la individuación, que invierte el esquema ideal de la antigüedad (en el cual el universal era superior al individual), considerando la individualidad (que Scoto llama *haecceitas*, de *haec est*, este ser y no otro) como una perfección del ente.

La haecceitas *y el concepto de persona* → § 5

Tal doctrina está en función de una fuerte revaluación del concepto de persona, la cual no puede estar subordinada a la universalidad de la especie, porque su unicidad no es parte de un todo sino un todo en el todo.

√ La modalidad de la posibilidad, si vale para el mundo, vale también para la moral, por lo que coherentemente Scoto declara la contingencia de la moral en cuanto tal. El bien no puede deducirse del ser sino únicamente del Dios infinito: por lo cual, Bien es aquello que Dios quiere e impone. Esto no significa que la ética humana no tenga racionalidad; significa, en cambio, que le falta obligatoriedad, que depende de la voluntad legisladora de Dios. Dios, en síntesis, habría podido formular otras leyes y éstas habrían tenido, de todos modos, carácter vinculante.

El *bien no depende del ser sino únicamente de* Dios → § 5

Tal argumentación lleva a la clara distinción entre entendimiento y voluntad, que se refleja aun en la naturaleza humana: la libertad humana –que para Scoto constituye la perfección del hombre– no depende del entendimiento sino de la voluntad.

1. La univocidad del ente

Con la intención de evitar equívocos y deletéreas mezclas entre elementos filosóficos y teológicos, Scoto propone someter a análisis crítico todos los *conceptos complejos* para obtener *conceptos simples*, con los cuales proceder a la construcción de discurso filosófico con fundamento. Solo mediante esta descomposición se puede llegar a la simplicidad de

los conceptos; en caso contrario, las combinaciones de conceptos correrían el riesgo de contener ambigüedades y transferencias injustificadas.

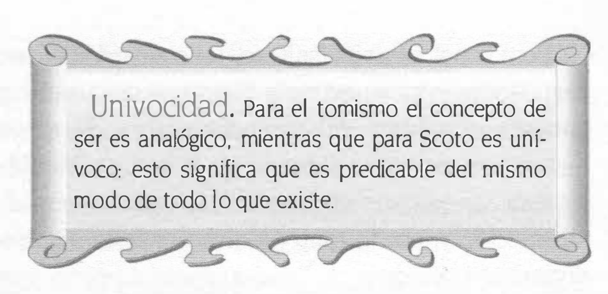
Lo que existe y sobre lo que reflexionamos es complejo. La tarea del filósofo es la de contribuir a disipar tal complejidad, ayudando ante todo a poner orden y a ver claro en la selva de nuestros conceptos.

En tal contexto y con una tal tarea, Scoto elabora la *doctrina de la distinción* (distinción real, formal y modal). Éste es el camino que lleva de lo complejo a lo simple, que permite superar las incomprensiones y vencer las falsas pretensiones. Entre Sócrates y Platón hay una *distinción real*; entre inteligencia y voluntad se da una *distinción formal*; entre luminosidad y su específico grado de intensidad la distinción, al contrario, es de tipo *modal*. Si esto es verdad, un concepto puede ser concebido sin el otro y es deletéreo considerarlos en conjunto, como si fueran una sola noción. Además de estas distinciones, que encuentran su fundamento en la realidad, existe la distinción de razón que tiene lugar cuando descomponemos ulteriormente un concepto, para comprender más claramente su contenido, sin que esto tenga su correlativo en la realidad. Se trata de una necesidad lógica más que ontológica.

Ahora bien, cuando se habla de *univocidad* a propósito de la filosofía escotista, no se entiende otra cosa que aquella simplicidad irreductible, a la que todos los conceptos complejos deben ser llevados rigurosamente. Es decir, se trata de aquellos que Scoto llama conceptos *simpliciter simplices*, en el sentido de que ninguno de ellos es identificable con alguno otro. Son conceptos que solo es posible afirmar o negar de un sujeto y no de uno u otro simultáneamente, como puede suceder, en cambio, con los conceptos análogos, los cuales, dada su complejidad pueden ser afirmados y negados juntamente del mismo sujeto de diversos fundamentos.

Ahora bien, entre todos los conceptos unívocos, el primero y más simple es el de ente porque es predicable de todo lo que existe de alguna manera. Pero ¿qué es el *ente unívoco* fundamento de la metafísica escotista? Se dijo más arriba, a propósito de la distinción modal que es posible concebir una perfección –la racionalidad, la luminosidad– sin el grado específico de intensidad: la racionalidad de Dios no es la del hombre; la luminosidad del sol es diversa de la de la candela. Extendiendo esta distinción modal a todos los entes, se puede pensar el concepto de ente prescindiendo de los modos específicos en los que está efectivamente concretizado. En tal caso se tiene el concepto simple y por lo mismo unívoco de ente, universal porque es predicable de todo lo que existe, de modo unívoco. Éste se predica tanto de Dios como del hombre porque los dos *existen*. La diferencia entre Dios y el hombre no está en el hecho de que el primero es y el segundo no,

sino en el hecho de que el primero es según el *modo infinito*, el segundo según el *modo finito*. Ahora bien, si se prescinde de los modos de ser, el concepto de ente se predica de ambos, del mismo modo. Pero justamente porque prescinde de los modos de ser, el conocimiento de tal concepto no permite individuar los rasgos específicos de los seres de los que se predica.



Así se comprende qué errada es la acusación de panteísmo dirigida contra Scoto en nombre de la univocidad. La noción unívoca de ente es de índole metafísica en el sentido que expresa la esencia misma del ser o el ser en cuanto ser y no la totalidad de los seres o su suma. Justamente porque prescinde de los modos de ser, tal noción es llamada por Scoto *deminuta*, es decir, imperfecta. |Textos 1|

2. El ente unívoco objeto primero del entendimiento

Convencido de que uno de los rasgos específicos del hombre es ser inteligente –inteligencia que es la expresión de la superioridad del hombre respecto de todos los demás seres vivos– Scoto se apresura a precisar el ámbito cognoscitivo humano, preocupado de no atribuirle poderes ilusorios ni de privarlo de sus efectivas potencialidades y prerrogativas. Por eso a la pregunta por cuál sea el objeto primero del entendimiento, responde, antes que nada, que no intenta ocuparse del objeto que el hombre conoce en primer lugar en orden del tiempo, ni del objeto más perfecto que el hombre pueda alcanzar. Quiere, en cambio, precisar los contornos del objeto que pueda expresar y al mismo tiempo circunscribir el horizonte cognitivo de nuestro entendimiento. El ojo está hecho para el color, el oído para el sonido; pues bien, ¿para qué está hecho el entendimiento? ¿Qué objeto expresa el ámbito efectivo en el cual puede moverse el entendimiento?

La respuesta de Scoto a esta pregunta es que, en el estado actual, el objeto es justamente el ente unívoco o el ente en cuanto ente. Así como el ente, en cuanto unívoco, es predicable de todo cuanto existe, así el entendimiento está hecho para conocer todo lo que existe, material y espiritual, particular y universal: no hay nada que le sea inalcanzable. El hombre puede abrazar el universo, con su pensamiento. El concepto de ente en cuanto ente indica, por su universalidad, la extensión ilimitada de nuestro entendimiento.

Pero si por su universalidad, tal concepto deja entrever la extensión de nuestro poder cognoscitivo, por su extrema pobreza y su máxima generalización, tal concepto nos hace entrever la pobreza del entendimiento y, de rebote, la absurda pretensión de ciertos metafísicos de llegar al fondo de la complejidad de lo real. El entendimiento humano, *pro statu isto*, es decir, en la condición humana actual, está obligado a seguir el proceso de abstracción y, por lo tanto, a alcanzar lo inteligible prescindiendo –abstrayendo– de la riqueza efectiva de la realidad concreta. El conocimiento filosófico se detiene en las fronteras de lo universal y la metafísica, al ocuparse del ser común, prescinde de la riqueza estructural de las cosas.

Es preciso, pues, poner junto a la filosofía, aunque en posición subordinada y autónoma, las ciencias particulares, y la teología para los aspectos de la salvación de nuestra existencia.

3. El acceso a Dios

La noción unívoca de ente, porque está privada de los modos concretos del ser, se define como *deminuta* o imperfecta. Pero justamente por ser imperfecta, tal noción no solo no repugna a los modos del ser sino que tiende a ellos como a sus configuraciones concretas. Ahora bien, los modos supremos del ser son la finitud y la infinitud, que representan al ente en su perfección efectiva. Tales modos determinan la noción unívoca de ente, del mismo modo que la intensidad expresa la luminosidad de la luz o un grado particular de color concreta la blancura. Se trata, brevemente, del paso de lo abstracto a lo concreto, de lo universal a lo particular.

Ahora bien, es verdad que no es necesaria prueba alguna de la existencia del *ente finito*, porque es objeto de experiencia inmediata y cotidiana. Pero se necesita de una demostración precisa de la existencia del *ente infinito* porque no es un dato de evidencia inmediata. Si el concepto de "ente infinito" no es contradictorio en sí mismo –al contrario, parece que la noción unívoca encuentre en la infinitud su realización más acabada– queda por probar que tal concepto represente efectivamente algo. En otras palabras, ¿entre los entes existentes hay alguno que puede llamarse en verdad infinito? Estos son los términos en los que Scoto plantea el problema.

Siendo un asunto importantísimo, *él desea producir una demostración de la existencia del ente infinito que sea lo menos objetable posible*. Lo que exige que la argumentación se base en *premisas que sean ciertas y al mismo tiempo necesarias*. A tal fin, considera que las pruebas fundadas sobre la experiencia son insuficientes, porque son ciertas pero no necesarias. Por este

motivo, Scoto no parte de la constatación de la *existencia efectual y contingente de las cosas* sino de su posibilidad. Es decir, que las cosas existen es un dato cierto pero no necesario porque podrían también no existir; pero que las cosas puedan existir es necesario, desde el momento en que existen. En otras palabras: si el mundo existe, es absolutamente cierto y necesario que pueda existir: *ab esse ad posse valet illatio.* Aunque desapareciera, siempre sería verdadero que el mundo podría existir, dado que existió.

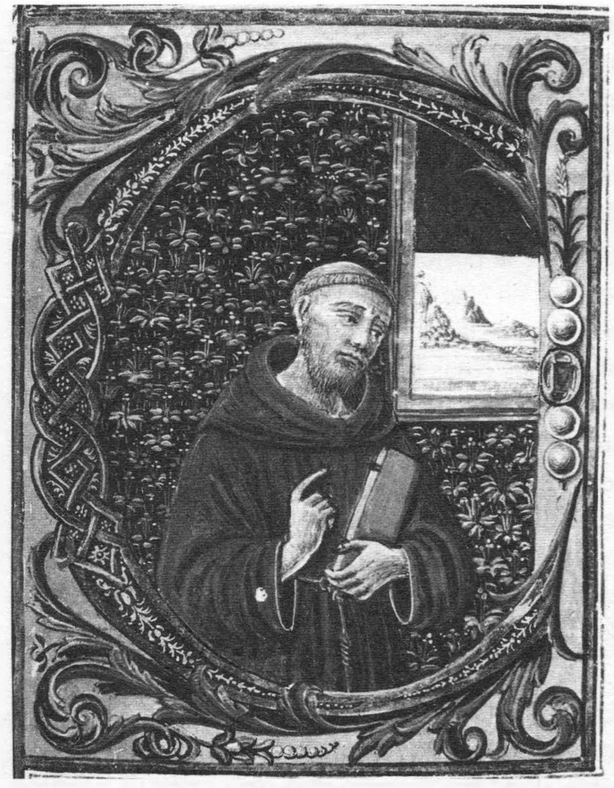
Pues bien, establecida la necesidad de la posibilidad, Scoto se pregunta cuál es el fundamento o la causa. El procedimiento en este momento es el tradicional. El fundamento de tal posibilidad no es la nada, porque la nada no es fundamento o causa; no las cosas mismas, porque no es posible que las cosas se puedan dar la existencia que aun no tienen. Es pues necesario poner la razón de tal posibilidad en un ser distinto del ser producible. Ahora bien, este ser que trasciende la esfera de lo producible o de las cosas posibles, o existe y actúa por sí, o existe y actúa por virtud de otro. En el segundo caso, se planteará la misma pregunta porque depende de otro y por lo mismo es producible a su vez. En el primer caso, tendremos un ente capaz de producir, pero que no es producible por ningún motivo. Estamos así frente al ente que se busca, porque explica la posibilidad o producibilidad del mundo, sin que su existencia, a su vez, exija una ulterior explicación.

Entonces: si las cosas son posibles, también es posible un ente primero. Pero ¿este ente es solo posible o existe de hecho? La respuesta es que tal ente *existe en acto*, porque si no existiera, ni siquiera sería posible, dado que ninguno otro sería capaz de producirlo. Luego el ente primero, si es posible, es real. Pero ¿cuál es su connotación específica? La infinitud, porque es supremo e incircunscribible. Y así Scoto, que ha asignado como objeto el ente primero, en cuanto ente, al entendimiento, descubre que solo el ser infinito es el Ser en el sentido pleno de la palabra, porque es el fundamento de todos los otros entes y, primero que nada, de su posibilidad.

4. La insuficiencia del concepto de ente infinito

El concepto de "ente infinito" es el más simple y más comprensivo, al que pueda llegarse.

¿Pero este altísimo concepto, al que puede llegar nuestro entendimiento, expresa en verdad la riqueza personal de Dios, de modo que nuestras exigencias existenciales queden satisfechas y se manifieste la inutilidad de la teología y antes que esto, de la Revelación?



Miniatura tomada de un códice del s. XIV que contiene el comentario de Duns Escoto al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Escoto aparece con hábito de monje y con un libro entre las manos (Biblioteca Laurenziana, Florencia).

A esta pregunta crucial, Scoto responde con extrema claridad afirmando que el concepto de ente infinito, al que puede elevarse nuestro entendimiento humano, es por sí mismo pobre e insuficiente porque no logra introducirnos en la riqueza misteriosa de Dios: "Dios –se lee en la *Ordinatio*– no es conocido naturalmente por el hombre viator en forma propia y particular, es decir, de acuerdo con la razón de tal esencia |divina| en cuanto ésta es en sí|...|". Y esto porque la esencia divina no es una realidad que pueda ser comprendida naturalmente por el hombre.

Así quedan formulados las posibilidades y los límites de la filosofía. El espacio y la necesidad de la teología son afirmados claramente. Cualquier controversia entre filósofos y teólogos solo puede surgir del desconocimiento de estos límites y del ámbito de la propia competencia. Hacer riguroso el discurso filosófico, captar su carácter abstracto y general es poner fin a sus pretensiones de agotar el campo del ser, considerándose omnicomprensivo e incompatible con una forma superior de saber.

5. El principio de individuación y la "haecceitas"

Scoto reafirma el primado de lo individual al negar que exista, en sí o en Dios, la naturaleza o la esencia de la que serían participaciones los individuos. Interpretar lo singular como participación de lo universal sería conceder demasiado a la concepción pagana que desdeña al primero por exaltar al segundo y también sería no tener muy en cuen-

ta el acto creador de Dios y su providencia. Dios, subraya Scoto, no nos ha propuesto un esquema ideal al que deberíamos referirnos en la existencia cotidiana, sino que nos ofreció la figura de Cristo a cuya imagen nos creó y a cuya perfección nos incita y nos dirige. Dios conoce a todos individualmente y confía a cada uno un lugar preciso en la economía general de la salvación personal.


Haecceitas. Scoto indica con este término el principio de individuación que, para la escolástica tomista era, en cambio, la materia *quantitate signata*.

La teoría del principio de individuación esconde en sí un claro residuo de platonismo, revelándose, sustancialmente, un pseudo-problema. Es un falso problema presente también en Aristóteles, como en Avicena y Averroes –quienes, por lo demás fueron influenciados por el platonismo– porque supone que la verdad más profunda es la universal y que la tarea específica del filósofo es la de explicar de qué manera lo universal llega a ser particular.

Si el problema es falso con mayor razón lo son las respuestas. Para Scoto, en efecto, ni la materia, esencialmente indeterminada, ni la forma, indiferente frente a la individualidad y a la universalidad (dado que ella, por naturaleza, es común a todos los entes de la misma especie), y por consiguiente ni siquiera lo compuesto, pueden ser considerados como causa de las características y de las diferencias individuales. "Esta entidad (la individualidad) no es ni materia, ni forma, ni compuesto, en cuanto cada uno es naturaleza; sino es la realidad última del ente que es materia, que es forma y que es compuesto". Es la realidad última, sostiene Scoto, la que explica la individualidad, es decir, la perfección, gracias a la cual una realidad *haec est*, es ésta y no otra. De ahí deriva el término *haecceitas*, que indica la formalidad o perfección por la cual cada ente es lo que es y se distingue de todo lo demás.

En este contexto se comprende la exaltación de la persona humana. En efecto, la individualidad, definida como *repugnancia a la división*, es personalizada o subjetivizada, en polémica con el averroísmo que debilitaba el rasgo más propio con la teoría del entendimiento único. Descrita en forma sugestiva como *ultima solitudo*, la persona es *ab alio*, pero puede estar *cum alio* pero no *in alio*. Puede comunicarse, condicionar y ser condicionada, pero no puede perder su "inseidad". El ente personal es un universal concreto, porque en su unicidad no es parte de un todo, sino un todo en el todo: *imperium in imperio*. Particular y universal coinciden en el concepto determinadísimo de persona. El hombre, cada hombre, no es una determinación de lo universal. En cuanto realidad singular en el tiempo e irrepetible en la historia, es una realidad suprema y original, porque está destinada, gracias a la mediación de Cristo, al diálogo con el Dios uno y trino de la Escritura. [Textos 2]

III. *La concepción del derecho*

√ Scoto, para salvar la trascendencia y la centralidad de Dios, refiere a Él y no al ser la noción de bien, definiéndolo como aquello que Dios quiere e impone. Lo que vale para Dios vale igualmente, guardadas las debidas proporciones, para el hombre, para quien el mal procede de la voluntad y no del entendimiento. Una cosa –dice Scoto– es el pecado y otra cosa es el error; así supera la posición claramente intelectualista de los griegos.

El *derecho* → § 1

1. El voluntarismo y el derecho natural

Scoto tematiza el problema del orden y de la libertad con la intención de combatir, desde otras perspectivas, el necesitarismo naturalista de los filósofos greco-árabes. Si Dios es libre y si en el acto creador quiso a los entes singulares en su individualidad, y no sus naturalezas o esencias, la contingencia no mira solo al origen del mundo sino al mundo mismo y a todo cuanto hay en él, sin excluir las leyes morales.

En el plano moral, la idea del bien, como guía operativa, no se deduce de la idea de ser (*ens et bonum non convertuntur*) sino de Dios infinito. *El bien es lo que Dios quiere e impone*. La única ley que vincula a Dios es la del principio de no-contradicción. Scoto está preocupado por salvaguardar hasta las últimas consecuencias la trascendencia del Dios infinito, sin falsos compromisos.

El "derecho natural" refleja aspiraciones más paganas que cristianas propiamente. ¿Cómo se puede poner en causa la naturaleza humana para dar cuerpo al derecho natural, cuando a la luz de una prospectiva histórica es necesario distinguir un *status naturae institutae*, un *status naturae lapsae* y un *status naturae restitutae*? ¿No es acaso verdad que Dios suspendió leyes que las fuerzas naturales cambiadas, debilitadas por la culpa, no podían respetar?

"Algunas cosas que están prohibidas como ilícitas –escribe Scoto en la *Ordinatio*– ¿no podrían llegar a ser lícitas si el legislador lo ordenara o al menos lo permitiera, como por ejemplo, el hurto, el homicidio, el adulterio y otras cosas de este género, que no implican una malicia inconciliable con el fin último, del mismo modo que sus opuestos no incluyen una bondad que conduzca necesariamente al fin último?".

¿Cuáles son los preceptos necesarios? Solo los que están contenidos en la primera tabla mosaica, es decir, la unicidad de Dios y la obligación de adorarlo solo a Él. Todos los demás no son absolutos, aunque estén de acuerdo con nuestra naturaleza. El enten-

dimiento percibe la verdad de los preceptos de la segunda tabla. Pero su obligatoriedad deriva solamente de la voluntad legisladora de Dios, en cuya ausencia se tendría una ética racional, cuya trasgresión sería irracional pero no pecaminosa. El mal es pecado, no error, como lo pensaban Sócrates y los filósofos griegos en general.

El necesitarismo pagano es superado en sus premisas más remotas: "Como Dios podía actuar de forma diversa, así también podía establecer otras leyes que, si se hubieran promulgado, serían rectas, porque ninguna ley es tal sino porque es establecida por la voluntad aceptante de Dios".

Lo que se ha dicho sobre la voluntad de Dios, dígase, con las debidas proporciones, de la voluntad del hombre. Duns Scoto subraya, más de una vez, el papel-guía de la *voluntad* que actúa sobre el entendimiento orientándolo hacia una cierta dirección y apartándolo de otra. Si el entendimiento actúa siempre con toda su energía y por lo tanto con necesidad natural, exigida por la naturaleza del objeto, la voluntad es la única verdadera expresión de la trascendencia del hombre sobre el mundo de las cosas.

Enfatizando la fuerza guía de la voluntad y su autodeterminación, Scoto no cae en la arbitrariedad. ¿Cómo puede la voluntar amar lo que ignora? *La luz del entendimiento es necesaria, pero no determinante.* Si para curarse de una calamidad, es necesario conocer los remedios adecuados, el acto de tomarlos no es necesario sino libre, porque se puede preferir la muerte a la vida. Si los tomo, el acto libre será racional,



Pintura de Justo de Grand y Pedro Berruguete (siglo XV) que representa a Duns Escoto. Se encuentra en Urbino, en la Galería Nacional de las Marcas. Nótese como el juego de las manos representa de manera espléndida su estilo coherente y agudo para razonar.

en el sentido que alcanza una meta con los medios que la ciencia pone a disposición. Se trata aquí de la convergencia de dos actividades diversas –intelectiva y volitiva– hacia un único fin.

Tal convergencia no tergiversa la intelectualidad del acto intelectivo ni la libertad del acto volitivo. La interferencia, por más profunda que sea, no llega a la identidad. El acto de la voluntad, perfecto en sí, aunque esté iluminado por el entendimiento, procede siempre y esencialmente como causa principal, de la voluntad; así como el acto del entendimiento, aunque guiado por la voluntad, procede siempre e intrínsecamente del entendimiento.

No obstante tal autonomía en los campos respectivos, la libertad de la voluntad queda siempre como la perfección suprema del hombre, con la cual está en pie o cae su humanidad. *Conocer para amar en libertad*, tal es el mensaje de Scoto.

Esta orientación sustancialmente teológica deja entrever una especie de dualidad entre filosofía, insuficiente y abstracta, y teología. El Dios de los filósofos no es el Dios de los teólogos, creador y salvador. Muchas verdades están sustraídas del campo de la razón como el origen temporal del mundo y la inmortalidad del alma, sobre las que solo pueden aducirse *persuasiones* pero no auténticas *demonstrationes*.

El equilibrio entre razón y fe se rompe a favor de ésta, pero al interior de una tensión que es aún la de Tomás y Buenaventura.

DUNS SCOTO
La univocidad del ente

LÓGICA

Es necesario analizar todos los conceptos complejos para llegar a conceptos simples. Para hacerlo es necesaria una *doctrina de la distinción* (*distinción real, formal, modal, de razón*). El concepto simple es el que no es identificable con ningún otro

Distinción modal

Entre los diversos grados de una misma cualidad.

Distinción real

Como la que se da entre Sócrates y Platón.

Distinción de razón

Mira al ámbito lógico y sirve para aclarar ciertos términos.

Distinción formal

Como la que se da entre inteligencia y voluntad.

Ente unívoco

Es el primer concepto simple y unívoco. Extendiendo la distinción modal (es decir, prescindiendo de todos los modos específicos en los que se actúa) a todos los entes, se obtiene el ente unívoco. El hombre y Dios son entes, pero el primero en modo finito y es evidente, el segundo en modo infinito y debe ser demostrado.

Haecceitas

Consecuencia del vaciamiento del universal, la verdad más profunda es la de lo particular (=*haecceitas*); esta es la realidad última de un ente y no puede ser deducida ni de la materia ni de la forma.

Entendimiento

Está hecho para conocer el concepto unívoco, por lo tanto su extensión es ilimitada, pero también de una *generalidad ilimitada* porque prescinde de la riqueza y variedad específica de las cosas. Por eso, el conocimiento filosófico tiene necesidad de las ciencias particulares y de la teología.

Bien

El *bonum* no puede deducirse del conocimiento filosófico del ente porque es genérico. Por lo tanto, el *bonum* no es un trascendental, sino lo que Dios quiere e impone. *Ens et bonum non convertuntur*.

Persona

De la revaluación de lo individual deriva la centralidad de la persona, ente que no puede ser reducido a otro. Es un universal concreto, es decir, que en la persona se identifican individual y universal. *La persona es un todo en el todo y no una parte del todo.*

Dios

Si el mundo es también posible (=producible), ¿cuál es el fundamento de esta posibilidad? No es la nada ni las cosas mismas, sino un ser distinto del ser producible (posible) que existe y actúa por sí y no es a su vez producible.

Si las cosas son posibles, también este ser es posible. Pero ¿es solo posible o es también real? Es real y en acto, porque si no existiera no sería ni siquiera posible (producible) porque nadie es capaz de producirlo.

El ente primero si es posible, es real.

DUNS SCOTO

1. LA UNIVOCIDAD DEL ENTE

La tesis de la univocidad intenta captar lo que une las criaturas entre sí y con Dios, pero sin negar su distinción. La diferencia entre nosotros y Dios no está en el hecho que Él exista y nosotros no. Dios y nosotros existimos. En este aspecto no hay diferencia alguna. El ente es unívoco, porque expresa todo lo que existe fuera de la nada. La noción de ente es un dato positivo elemental, porque representa lo mínimo por lo que todas las cosas –finito e infinito, sustancia y accidente, actual y posible– son objetivamente algo y se oponen a la nada. Es un concepto simple. Pero no es el único. El entendimiento puede, por una operación analítica. quitar de "este ser" o de "aquel bien" o de "aquel verdadero", esto o aquello y tendrá el ente, el bien, lo verdadero, privados de los modos concretos en los que se realizan.

Son conceptos elementales o primarios, no intercambiables entre sí, y expresan el área de la univocidad.

Sin embargo, solo el ente es un concepto unívoco porque está en todas las otras nociones, porque tiene un contenido mínimo que corresponde a la realidad de ser cualquier cosa. La univocidad del ente, pues, alude a lo que es hace común y no a lo que divide. Existe una natura entis, *con un contenido definido, gracias al cual es posible razonar sobre todo ser, actual o posible. Ciertamente, fuera de la operación analítica del entendimiento no se da sino la oposición de lo que existe a la nada y en esta operación encuentra el fundamento pero no el "ente unívoco".*

En la realidad se da o lo finito o lo infinito, que son los dos "modos" como se halla realizado aquel concepto. El modo de la finitud admite una multiplicidad de grados; el modo de la infinitud, en cambio, no admite ningún grado. Las criaturas son muchas, solo Dios es uno.

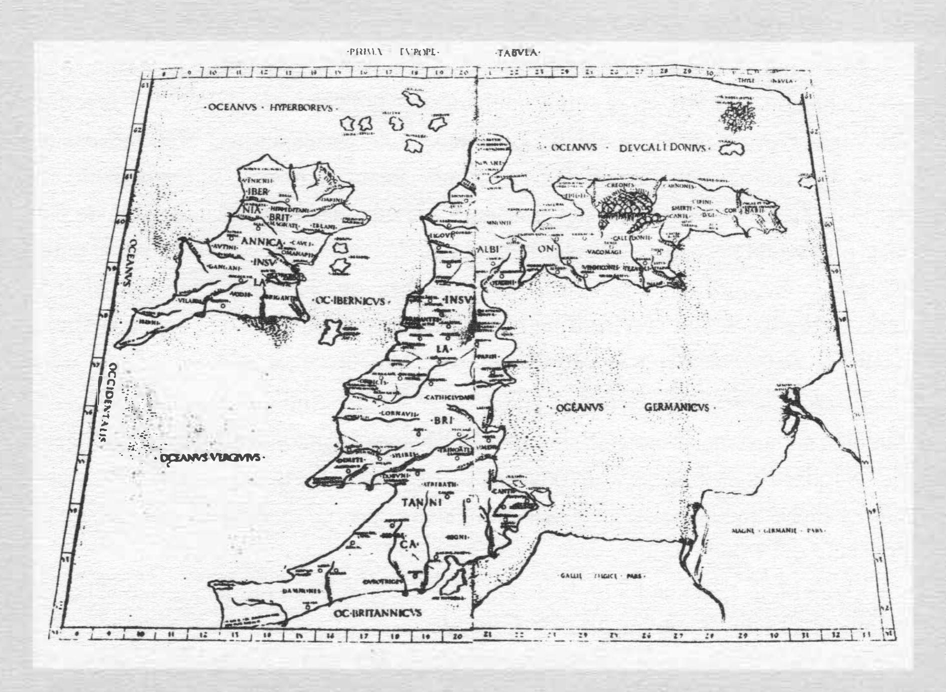
En segundo lugar, digo que Dios es conocido no sólo en un concepto análogo al concepto de la creatura, es decir, que sea completamente distinto del concepto que se predica de la creatura, sino en un concepto unívoco a Dios y a la creatura. Y para que no haya disputa sobre el nombre de univocación, llamo unívoco a aquel concepto que es uno de tal manera, que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo y negándolo del mismo sujeto; es suficiente también para constituir un término

medio en el silogismo, de suerte que se pueda concluir que los extremos unidos en ese medio que presenta tal unidad se identifican entre sí.

La existencia de tal univocación así entendida la pruebo con cinco argumentos:

Primero: todo entendimiento que esté cierto de un concepto y dudoso de otros diversos, tiene un concepto del cual está cierto, diverso de los conceptos de los cuales está dudoso. Ahora bien: el entendimiento puede en esta vida saber de Dios con certeza que es ser, dudando de que sea finito o infinito, creado o increado; luego el concepto de Dios es diverso de éste y aquél, y es neutro de por sí, y se incluye en cada uno de ellos: luego es unívoco.

En segundo lugar, y principalmente, arguyo así: ningún concepto real es causado en el entendimiento del hombre en esta vida sino por las causas que mueven a nuestro entendimiento. Esas son los fantasmas o el objeto representado en el fantasma y el entendimiento agente; luego ningún concepto simple se produce por vía natural en nuestro entendimiento sino como lo pueden producir esas causas. Ahora bien, el concepto que no fue unívoco al objeto representado en el fantasma, sino completamente diverso y anterior, respecto del cual el otro sería análogo no puede ser producido por



Una imagen de Gran Bretaña e Irlanda tomada del un códice de s. XV de la *Geografía de Tolomeo*, conservado en la Biblioteca Queriniana de Brescia. Allí aparece también Escocia, patria de Duns Scoto.

el entendimiento agente y el fantasma; luego ese concepto diverso que se pone como análogo, nunca existirá naturalmente en el entendimiento en esta vida, y así, no se podrá entender naturalmente ningún concepto de Dios, lo cual es falso [...].

Se confirma también esta cuarta razón: todo estudio metafísico de Dios procede considerando la razón formal de algo y removiendo de esa razón formal la imperfección que tiene en las criaturas y manteniendo esa razón formal y atribuyéndole la mayor perfección absolutamente y atribuyendo así eso a Dios. Ejemplo: la razón formal de sabiduría o de voluntad: se la considera en sí y por sí [en lo que comporta]; y fundándonos en que tal razón encierra formalmente alguna imperfección o limitación, se remueven de ella las imperfecciones que la acompañan en las criaturas y, manteniendo invariada la razón de sabiduría o de voluntad, se atribuye a Dios en grado perfectísimo. Luego toda investigación sobre Dios supone que el entendimiento posee el mismo concepto unívoco que obtuvo de las criaturas... De qué condición es tal univocación del ente, a cuántos y a qué entes se extiende, se expondrá por extenso en la cuestión del objeto primero del entendimiento [...].

[...] Digo que el ente no es unívoco en cuanto predicado quiditativamente de todos los inteligibles de por sí, ya que no lo es respecto de las diferencias últimas ni de las pasiones propias del ente [...].

Por lo que hace al artículo segundo, digo que de esas cuatro razones se sigue que –no pudiendo, a su vez, ser el ente común unívoco predicado de la quididad de todos los inteligibles de por sí, ya que no lo es de las diferencias últimas ni de sus pasiones–, digo que se sigue que nada es el primer objeto de nuestro entendimiento en razón de su comunidad como perteneciente a la quididad de todo inteligible de por sí, y, no obstante eso, digo que el primer objeto de nuestro entendimiento es el ente, ya que en él concurren esas dos primacías dichas, de comunidad y de virtualidad: todo inteligible de por sí o incluye esencialmente la razón de ente o está contenido virtual o esencialmente en lo que incluye esencialmente la razón del ente [...].

[...] Entonces parece que Dios podrá ser conocido naturalmente por nosotros, y también las sustancias inmateriales, cosa que hemos negado; es más, lo hemos negado de todas las sustancias y de todas las partes esenciales de las sustanciales, pues hemos dicho que no son concebidas en ningún concepto quiditativo más que en el concepto del ente [...].

Ahora bien, como se ha probado antes –en contra de la primera teoría sobre el primer objeto del entendimiento, es decir, adecuado, que dice que es la quidad del ser material–, nada puede adecuarse a nuestro entendimiento, por lo que hace a su naturaleza como potencia, como primer objeto, sino lo más común; sin embargo, en

el estado presente se le adecua como objeto motivo la quididad del ser sensible, y por eso, en ese estado, no entenderá por vía natural otros objetos que no estén comprendidos bajo ese primer objeto motivo.

Tomado de: FERNÁNDEZ, Clemente. *Los filósofos medievales.* Cuestión II, 2.976– 3.014. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980.

2. EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

¿En nombre de qué las cosas se distinguen entre sí? ¿Qué se necesita para que la "naturaleza humana", que nos es común, llegue a ser este hombre Juan, Santiago, etc.? Es el problema que los escolásticos llaman "principio de individuación".

Duns Scoto piensa que para resolver el problema es necesario recurrir a un particular modo de ser, a un incremento del ser que involucra todos los componentes, contrayéndolo y sustrayéndolo a la indeterminación; o también a una especie de intensificación del ser por la cual una realidad es esa realidad y no otra (haec-haecceitas). *Como no modifica los elementos constitutivos –no es un elemento esencial– la "hecceidad" es algo absolutamente original, por lo que el individuo se encuentra como intrínsecamente singular y absolutamente irrepetible.*

Con esta tesis, Scoto intentó demostrar que el individuo es más perfecto que la especie a la que pertenece y porque tiene un mayor grado de ser no es funcional en relación con la especie, como lo era en el mundo pagano, sino término único del acto volitivo.

A la cuestión propuesta... digo que la sustancia material por su naturaleza no es de por sí ésta, porque entonces... no podría pensarla el entendimiento en el estado contrario sino entendiendo su objeto bajo una forma que repugnaría o se opondría a la razón (o manera de ser) de tal objeto [...].

Se da alguna unidad real en la cosa independientemente de toda operación del entendimiento, menor que la unidad numeral o la unidad propia del singular, la cual "unidad" es propia de la naturaleza en sí misma, y según esa "unidad propia" de la naturaleza, como tal, la naturaleza es indiferente a la unidad de singularidad; por lo tanto, no es de por sí una por ella de esa manera, es decir, con unidad de singularidad [...].

[...] No es "de por sí" con unidad numeral, no "muchas" con pluralidad opuesta a esa unidad; ni es "universal" en acto (del modo como algo es universal como objeto del entendimiento), ni es de por sí "particular".

[...] Pero no sólo la naturaleza es de por sí indiferente a estar en el entendimiento y en el estado particular, y con eso, al ser universal y al ser particular (o singular), sino que también, cuando tiene el ser en el entendimiento, no tiene de por sí primariamente la universalidad. Pues, aunque se la piensa bajo la universalidad como modo de pensarla, sin embargo, la universalidad no es parte de su concepto primero, ya que no forma parte su concepto metafísico, sino del lógico [...].

[...] Y es así como en ese modo el ser no es la naturaleza de por sí universal, sino que la universalidad es algo que sobreviene a la naturaleza en su primer modo de ser en el cual es objeto, así también, en la realidad fuera del entendimiento en la que la naturaleza se halla con la singularidad, no está esa naturaleza determinada de por sí a la singularidad, sino que es anterior naturalmente a la razón misma que la contrae a esa singularidad, y en cuanto que es anterior naturalmente a ella, no le repugna estar sin tal razón que la contrae. Y así como el objeto en el entendimiento tuvo, según esa primacía y universalidad, un verdadero ser inteligible, así también en la realidad la naturaleza, en cuanto que posee esa entidad, tiene un verdadero ser real fuera del alma, y en cuanto teniendo esa entidad, tiene una unidad a ella proporcionada, que es indiferente a la singularidad, de suerte que no repugna a esa unidad de por sí el ser puesta con cualquier unidad de singularidad [...].

[...] Ya que en los seres hay algo que no se puede dividir en partes subjetivas, esto es, algo "a lo cual repugna formalmente el ser dividido en muchos cada uno de los cuales sea eso", se pregunta no por qué cosa eso repugna formalmente (pues repugna formalmente por la repugnancia), sino por qué cosa como fundamento próximo e intrínseco se da en él tal repugnancia. El sentido, pues, de las cuestiones que se plantean sobre esta materia es: qué hay en esta piedra, por lo cual, "como por fundamento próximo", le repugna simplemente el ser dividida en muchos cada uno de los cuales sea eso, división que es la propia de todo universal en sus partes subjetivas.

Entendida la cuestión así, pruebo que una cosa no es individua formalmente del modo que sostiene la opinión citada:

Primero: nada que repugna a algún ser por la mera privación que tenga en él, sino por algo positivo que se dé en él mismo; luego el ser dividida la piedra en partes subjetivas no le repugna –en cuanto que es un ser–, por algunas negaciones [...].

[...] En esta cuestión, una opinión responde afirmativamente, es decir, que la sustancia material es singular e individua por la cuantidad [...].

Tomado de: FERNÁNDEZ, Clemente. *Los filósofos medievales*. Cuestión II, 3.086– 3.109. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980.

Decimocuarta parte

LA ESCOLÁSTICA EN EL SIGLO XIV

Ruptura del equilibrio entre razón y fe

Dios es todas las criaturas en cuanto tienen una esencia y sin embargo no por eso deja de estar por encima de ellas. Y el que está en todas las criaturas. Es el mismo que está por encima de ellas, porque lo que está en muchas cosas, debe estar necesariamente por encima de ellas.

MAESTRO ECKHART

Capítulo XXXIV

GUILLERMO DE OCKHAM, LOS OCKHAMISTAS Y LA CRISIS DE LA ESCOLÁSTICA

I. *Guillermo de Ockham*

Autonomía de la fe y de la razón → § 3

√ Las verdades de fe no son evidentes por sí mismas, ni son demostrables y ni siquiera aparecen como probables: esto significa que el ámbito de las verdades reveladas es extraño al reino de los conocimientos racionales. En el lugar de los vínculos impuestos por la metafísica, Ockham (1280-1349) pone el principio de la suprema omnipotencia de Dios. Con esto logra que el vínculo entre los entes individuales –a los que, por otra parte, se reduce el mundo– brote de un puro acto de voluntad divina, sin que sea necesaria fuerza metafísica alguna.

El conocimiento es de lo individual → § 4

√ La ciencia se ocupa solo de los entes individuales y no de los universales; el primado del individuo implica el primado de la experiencia.

Subdivisiones del conocimiento → § 5

√ El conocimiento se divide en *complejo* (relativo a proposiciones compuestas por términos) y *no-complejo* (relativo a los términos singulares); éste, a su vez, puede ser *abstractivo* o *intuitivo*; el conocimiento intuitivo, en cuanto aprehende la existencia o no existencia de los objetos, puede ser *sensible* o *intelectual*. El abstractivo, pues, se basa en el intuitivo y puede significar conocimiento de lo que es abstracto o conocimiento que abstrae (que prescinde) de ciertas características.

Los universales son solo signos abreviadores → § 6

√ La realidad es toda ella individual, por lo que el universal no es real: el universal es un término de alcance exclusivamente lógico. Si cada realidad es singular, se sigue de esto que los conocimientos son

singulares y los universales son apenas signos abreviadores para indicar la repetición de múltiples conocimientos semejantes, producidos por objetos semejantes. Esta una forma particular de nominalismo.

La "navaja" de Ockham → § 7

√ El rigor que caracteriza a nuestro filósofo en la crítica del conocimiento, pasó a la historia con el nombre de "navaja de Ockham": los entes no deben multiplicarse si no son necesarios. Bajo la hoja de esta navaja caen innumerables principios de la metafísica clásica y escolástica: el de sustancia, causa eficiente, entendimiento posible.

La nueva lógica → § 8

√ El predominio dado al individuo, tanto en lógica como en metafísica, además de las tesis nominalistas, permiten a Ockham separar la lógica de la realidad y elaborar así una nueva lógica, fundada sobre la más rigurosa sintaxis y sobre una mayor claridad en la definición de los términos, en relación con la realidad designada.

Prueba de la existencia de Dios a partir de las causas que conservan → § 9

√ En cuanto al conocimiento de Dios, Ockham niega que se pueda conocer a Dios intuitivamente y piensa que ninguna de las pruebas *a posteriori* elaboradas precedentemente sea convincente: en este caso, más que hablar de causas eficientes (que hacen que las cosas existan o no existan), debería hablarse de causas conservantes (es decir, que conservan o no conservan) por las cuales es fácil inferir, de la existencia en acto del mundo, la existencia de Dios.

"Credo et intelligo" → § 9

√ El conocimiento que el entendimiento puede adquirir de Dios es en verdad escaso, mientras que el que logra procurarse por la Revelación es de un alcance totalmente distinto. De tal modo que, por la manifiesta incapacidad del pensamiento para afirmar algo significativo sobre Dios, no hay razón para continuar en la búsqueda de una colaboración entre fe y razón; el equilibrio entre fe y razón había sido uno de los principales problemas de todo el pensamiento medieval. La síntesis del pensamiento de Ockham no será pues ni *intelligo ut credam* ni *credo ut intelligam* sino *credo et intelligo*.

Algunos temas inspiradores de la Reforma → § 10

√ La convicción de la superioridad del individuo sobre el universal llevó a Ockham a redimensionar en el ámbito político el poder temporal del Pontífice y a desmitificar el carácter sagrado del Imperio. Pero inclusive el poder espiritual del Pontífice debería ser delimitado, porque la verdad no es sancionada ni por el Papa ni por el Concilio sino por la Iglesia como comunidad libre de los fieles, en el curso de su tradición histórica; esta doctrina anticipa los tiempos inspiradores de la Reforma.

1. La situación histórico-social del s. XIV

El s. XIV es el último siglo del Medioevo. El s. XII se concluye con la figura de Gregorio VII, cuyo *Dictatus Papae* es sin duda la carta magna del catolicismo romano y al mismo tiempo del papado político y de la concepción teocrática. El s. XIII se abre con la teocracia triunfante de Inocencio III que lleva a su realización el ideal de "dominio cristiano del mundo". Con él la iglesia romana consigue poder y prestigio por la solución autoritaria de los conflictos políticos, por la creación de los tribunales supremos, por la exclusividad de su magisterio. El s. XIV se abre con afirmaciones teocráticas y gestos clamorosos decididos igualmente por Bonifacio VIII pero en un contexto social y cultural poco dispuesto ahora a compartir esta política.

El perdón jubilar de 1300 –el primer jubileo de la historia– fue el gran gesto de Bonifacio VIII que quiso celebrar de ese modo la función carismática de la Iglesia e intentar despertar y potenciar al mismo tiempo el anhelo de salvación colectiva que había alimentado toda la expectación escatológica del 1200, agregando a las instituciones eclesiásticas, junto al alma popular, el poder temporal de los Estados. En realidad estos objetivos solo se alcanzaron provisoriamente, dadas las cambiadas exigencias sociales, religiosas y culturales. En efecto, el disenso y la tensión religiosa del 1200, que se habían expresado en las múltiples formas de vida religiosa, algunas perseguidas como heréticas, otras acogidas favorablemente, se estaban apartando y en parte se habían disuelto en una especie de separación de los ideales religiosos, que se teñían ahora de formas exasperadas de ascetismo, de los ideales de la vida laical. Estos últimos, aun conservando una íntima religiosidad propia, se configuraron en las formas de las nuevas exigencias de la vida social, tanto económica como política.



Bonifacio VIII en actitud de convocar el Jubileo. La bula pontificia Unam Sanctam de 1302 será el último intento de la Iglesia católica de afirmar el principio teocrático.

Además, se afirmaba paulatinamente la radical ruptura entre la Iglesia y los Estados nacionales nacientes, con intentos de supremacía de una y otra parte. El conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso es significativo de esta orientación. Más significativa aún de la nueva orientación es la cautividad de Avignon, como más tarde la empresa de Luis de Baviera, quien en 1326 recibió la corona imperial en el Capitolio y no en la Iglesia ni del Papa. Como el papa Juan XXII no quiso reconocer al emperador Luis, la Dieta de Frankfurt en 1338 proclamó superflua la aprobación pontificia, como lo hará más tarde Carlos IV en 1356. Alemania comenzaba a realizar el alejamiento de la Iglesia católica en el campo político que más tarde Lutero acentuará y buscará justificar doctrinalmente.

Estos conflictos eran signos del ocaso de una política y de una cierta concepción del poder. Los ideales y los poderes encarnados en las dos figuras teocráticas, la del romano pontífice y la del emperador germano, habían decaído en la conciencia de los que estaban más atentos a los nuevos fenómenos sociales. Tras el apremiante desarrollo económico y por lo mismo del ascenso de la burguesía, los verdaderos protagonistas de la historia eran los grandes Estados nacionales independientes, que consolidaban sus propias estructuras financieras y sus propios instrumentos militares. Pese a las disputas y las luchas, Petrarca, con derecho, define el imperio como "vano nombre sin sustancia" y a la Iglesia en la "cautividad aviñonense" como cómodo instrumento de poder en las manos de los monarcas franceses. El tiempo de la teocracia secular y espiritual está en vía de extinción.

En un contexto más general y con implicaciones de carácter socio-económico, pero con ribetes de evidente anticlericalismo, recuérdense las tres revoluciones populares: la Jacquería en Francia, la revuelta pequeño-artesana de los "Asalariados" en Toscana y la revuelta de los Lolardos en Inglaterra. El objetivo laico era el de quitar a la Iglesia todo poder temporal y de someterla, en lo referente a los asuntos mundanos, a la autoridad del Estado. La salvación es un hecho interior y espiritual que no tiene necesidad de un aparato de bienes y poderes, aún más, esto es un fuerte impedimento para la misma y está en claro contraste con las sugerencias del Evangelio. Significativo de esta espiritualidad contestataria popular fue el largo hecho que dividió en los siglos XIII y XIV a la orden franciscana respecto de la pobreza. Para algunos, los llamados "espirituales" la fidelidad a esta virtud debía ser rigurosa; para otros, debía ser elástica porque es un simple instrumento, por lo mismo puede adaptarse a las circunstancias históricas de la evangelización. La polémica, sin embargo, no se refería solo a la orden franciscana, sino también a la Iglesia, invitada a dejar el hábito del poder y de la riqueza.

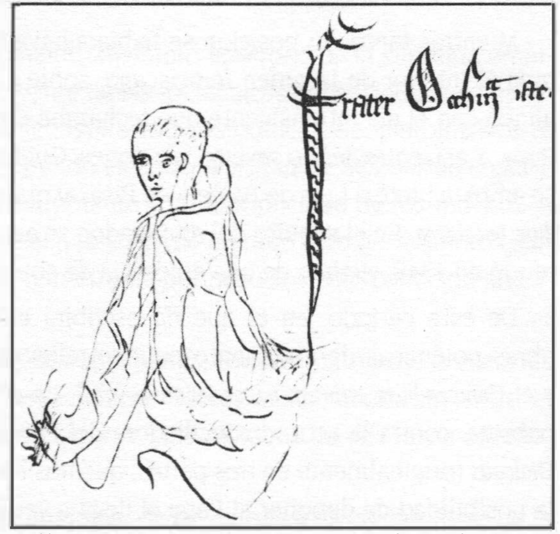
Bajo un aspecto más propiamente cultural, el s. XIV vive a la sombra de las muchas condenaciones de que fue objeto, hacia el final del s. XIII, el aristotelismo averroísta tanto

en París como en Oxford. A las condenaciones por parte del arzobispo Esteban Tempier del 1277, que no obligaba fuera de la Universidad de París ni de la diócesis de París, siguieron en Oxford, en el mismo año, las de Roberto Kilwardb a las tesis tomistas de la generación, de la pasividad de la materia, de la introducción de nuevas formas en el cuerpo humano luego de la muerte y de la unidad de la forma. Prohibiciones que fueron confirmadas y ampliadas en Oxford por el franciscano Juan Peckham en 1284 y en 1286.

Si además de estas condenaciones recordamos las polémicas entre bonaventurianos y tomistas y luego entre escotistas y tomistas, no será difícil captar la caída de la tensión creadora que había caracterizado al Doscientos y las crisis en la que se debatía la razón y la filosofía, consideradas en un tiempo como subsidios necesarios para la fe y ahora con frecuencia agotados instrumentos de vanas disputas. Antes bien, la dualidad entre teología y filosofía acentuada ya por Scoto con ventaja para la primera, en el s. XIV se diversifica ulteriormente, en línea con el clima de creciente descomposición de la concepción unitaria de la sociedad humana, que iba dividiéndose en temporal y espiritual y en cuanto concierne a la espiritual, caía su carácter popular y comunitario porque se hacía cada vez más interior e individual.

2. Guillermo de Ockham: figura y obras

La figura que más que cualquier otra, interpreta las diversas solicitudes con las que se cierra el Medioevo y se abre el s. XIV es el franciscano Guillermo de Ockham. Conocido como el príncipe de los nominalistas, fue recordardo en el pasado, frecuentemente, como el teórico de vanas sutilezas, privadas de contacto con la realidad. Pero rápidamente su originalidad es enmarcada en los muchas vertientes del saber, lógico, científico, filosófico, teológico. Además de las contribuciones lógicas, se han puesto de relieve sus teorías físicas y sobre todo la concepción del conocimien-



Ockham (1280 aprox.-1349) en una preciosa ilustración conservada en Londres en un manuscrito del British Museum. Es el pensador más significativo de la Escolástica tardía.

to físico de naturaleza específicamente empirista, como la separación de la filosofía de la teología; en el campo político-religioso, la autonomía del aspecto temporal del espiritual, con sus caras ocultas políticas e institucionales. El espíritu "laico", pero no laicista, comienza con él, porque con la doctrina y la vida encarna la incipiente afirmación de los ideales de la dignidad de todo hombre, del poder creador del individuo, de la cultura que se expande, impaciente ante las censuras, que desarrollará la nueva edad del Renacimiento.

Nacido en el condado de Surrey, en la aldea de Ockham, a veinte millas de Londres, hacia 1280, Guillermo entró, poco después de sus veinte años, a la orden franciscana. Realizó sus estudios universitarios en Oxford y comentó durante cuatro años las *Sentencias* de Pedro Lombardo en la misma universidad recibiendo el título de *Baccalaureus sententiarum* en 1318. Entre 1317 y 1324 escribe la *Lectura libri sententiarum*, la *Expositio aurea* y la *Expositio super physicam* como también la *Ordinatio* y las *Quodlibetales*. En 1324 Ockham pasa al convento franciscano de Avignon, a donde lo ha llamado el papa Juan XXII para que responda a la acusación de herejía. En efecto, el canciller de la Universidad de Oxford había redactado una larga lista de artículos tomados de los escritos de Ockham y considerados sospechosos de herejía. La comisión nombrada por el Papa para el examen de los escritos, tras tres años de estudio, condenó 7 artículos como heréticos, 37 como falsos y 4 como temerarios. En este período, Ockham termina la composición de sus obras mayores la *Summa logicae* y el *Tractatus de sacramentis*.

Mientras tanto, su posición se había agravado más porque en la controversia suscitada al interior de la orden franciscana, sobre el problema de la pobreza, Guillermo se alineó con el ala intransigente que rechazaba ásperamente la orientación moderada del Papa. Y así, entreviendo severas sanciones, Guillermo huye de Avignon en mayo de 1328 y se ampara junto a Luis de Baviera en Pisa, al que parece dijo: *Tu defendes me gladio, ego defendam te calamo*. En el séquito del emperador, se estableció en Munich de Baviera, en donde murió en 1349, víctima de una epidemia de cólera.

De este período, en el que no escribirá más de filosofía, pertenecen las muchas obras polémicas de argumento político-religioso. Recordemos el *Opus nonaginta dierum* y el *Compendium errorum papae Johannis* XXII, en el que defiende un concepto riguroso de pobreza, contra la actitud conciliadora del Pontífice; el *Breviloquium de potestate papae* y el *Dialogus* (originalmente en tres partes, que nos ha llegado incompleto) en donde habla de la posibilidad de deponer al Papa si llega a ser hereje y de las relaciones entre el Papa, el Concilio, el Emperador. Además el *Tractatus de jurisdictione in causis matrimonialibus* y el *De Imperatorum et Pontificum potestate*.

3. Independencia de la fe de la razón

Ockham, más que ninguno otro, es consciente de la fragilidad teórica de la armonía entre fe y razón, como también del carácter subsidiario de la filosofía en relación con la teología. Los intentos tomistas, bonaventurianos y escotistas de mediar la relación entre razón y fe con elementos aristotélicos o agustinianos, elaborando complejos edificios metafísicos y gnoseológicos, le parecen inútiles y dañosos. El campo del saber racional, fundado sobre la claridad y la evidencia lógica y el campo de la doctrina teológica, orientado a la moral y fundado sobre la luminosa certeza de la fe, son *asimétricos*. No se trata solo de distinción sino de *separación*. "Los artículos de la fe –escribe Ockham en la *Lectura sententiarum*– no son principios de demostración ni conclusiones y ni siquiera son probables, pues aparecen falsos a todos o a los más sabios, entendiendo por sabios aquellos que confían en la razón natural, pues solo de ese modo se entiende al que es instruido en la ciencia y en la filosofía".

Las verdades de fe no son evidentes por sí mismas, como lo son los principios de demostración; no son demostrables como lo son las conclusiones de la demostración misma; y no son probables porque aparecen ser falsas a quienes se sirven de la razón natural. *El ámbito de las verdades reveladas está sustraído radicalmente del reino del conocimiento racional.* La filosofía no es esclava de la teología y ésta no es más ciencia sino un complejo de proposiciones consideradas en conjunto no por la coherencia racional sino por la fuerza cohesiva de la fe.

En tal contexto y en tal dirección, Ockham transformó la verdad de la suprema omnipotencia de Dios en un instrumento disolvente de las metafísicas del cosmos que habían cristalizado en las filosofías occidentales de inspiración aristotélica y neoplatonizante. Si la omnipotencia de Dios es ilimitada y el mundo es obra *contingente* de su libertad creadora, entonces, dice Ockham, entre Dios omnipotente y la multiplicidad de los individuos singulares finitos, no hay más vínculo que el que surge de un puro acto de voluntad creadora por parte de Dios y, por lo tanto, no tematizable por nosotros sino conocido únicamente por su sabiduría infinita.

¿Qué son, pues, esos sistemas de ideales ejemplares, formas platónicas o esencias universales, propuestos por Agustín, Buenaventura, Scoto, como mediación entre el Logos divino y la gran multiplicidad de las criaturas, sino residuos de una razón orgullosa y pagana?

Otro tanto se diga de la doctrina de la analogía, de las causas y en primer lugar de la metafísica del ser de Tomás de Aquino, con la que se establecen relaciones reales de una continuidad cualquiera entre la omnipotencia de Dios y la contingencia de las criaturas.

Estas metafísicas pertenecen al ámbito que está a medio camino entre la fe y la razón, incapaces de alimentar a la una y de sostener a la otra.

4. El empirismo y el primado del individuo

La clara distinción entre Dios omnipotente y la multiplicidad de los entes individuales sin otro vínculo identificable a no ser el del puro acto de la divina voluntad creadora, indescifrable racionalmente, es tal que induce a Ockham a concebir el mundo como un conjunto de elementos individuales sin un verdadero vínculo entre ellos, no ordenable en términos de naturaleza o de esencia. La exaltación del individuo es tal que Ockham niega también la distinción interna al individuo entre materia y forma, distinción que, si fuera real, comprometería la unidad y la existencia del individuo.

Y entonces he aquí las dos consecuencias fundamentales del primado absoluto del individuo. Ante todo, en oposición con las concepciones aristotélicas y tomistas, según las cuales el verdadero saber tiene como objeto lo universal, Ockham piensa que el objeto propio de la ciencia está constituido por el objeto individual. La segunda es que todo el sistema de causas necesarias y ordenadas, que formaban la estructura del cosmos platónico y aristotélico, cede el puesto a un universo fragmentado en tantos individuos aislados, absolutamente contingentes porque dependen de la libre elección divina. En este contexto se comprende la irrelevancia de conceptos como acto y potencia, materia y forma sobre los que se basaba la problemática metafísica y gnoseológica occidental desde hacía un siglo.

5. Conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo

El primado del individuo lleva al *primado de la experiencia* sobre la que se basa el conocimiento. A propósito es necesario distinguir entre conocimiento *no-complejo*, relacionado con los términos singulares y los objetos que ellos designan, y conocimiento *complejo*, relacionado con las proposiciones que resultan compuestas por términos. La evidencia de una proposición brota de la evidencia de los términos que la componen. Si ésta no se da, tampoco aquélla. De ahí la importancia del conocimiento no-complejo, que puede ser *intuitivo* y *abstractivo*.

El conocimiento intuitivo se refiere a la existencia de un ser concreto y por eso se mueve en la esfera de la contingencia, porque atestigua la existencia o no de una realidad. La importancia del conocimiento intuitivo consiste ante todo en el hecho que es

el conocimiento fundamental, sin el cual no serían posibles los otros. Con el *conocimiento intuitivo* se llega a saber si una cosa es o no es, y así el intelecto juzga inmediatamente la realidad o la irrealidad de cualquier cosa.

El conocimiento *intuitivo perfecto* se tiene cuando el objeto, por ejemplo, del arte o de la ciencia es una realidad presente; es *imperfecto*, en cambio, cuando se refiere a cualquier realidad del pasado.

El conocimiento intuitivo puede ser *sensible* (conocer esta mesa) o *intelectual*, en cuanto el entendimiento conoce también sus propios actos y movimientos del alma, como el amor, el dolor, el placer. Luego el empirismo de Ockham es ciertamente radical, pero no absolutamente sensista.

El *conocimiento abstractivo* deriva del intuitivo y puede ser entendido de dos modos: de uno, en cuanto se refiere a cualquier cosa abstraída de muchas cosas singulares; de otro, en cuanto hace abstracción de la existencia o no existencia de las cosas contingentes.

En consecuencia, el objeto de ambos conocimientos es idéntico, pero captados bajo aspectos diversos: el intuitivo capta la existencia o no existencia de una realidad, mientras que el abstractivo prescinde de estos aspectos. Los dos conocimientos son intrínsecamente distintos porque cada uno tiene su propio ser: el primero se refiere a los juicios de existencia, el segundo, no; el primero está unido a la existencia o no de una cosa (por ejemplo, este libro que está sobre la mesa), el segundo prescinde de esto; el primero es causado por el objeto presente, el segundo lo presupone y es posterior a la aprehensión del mismo; el primero se ocupa de verdades contingentes, el segundo de verdades necesarias y universales. Pero ¿en qué sentido el conocimiento abstractivo persigue verdades necesarias y universales?

6. El universal y el nominalismo

En más de una ocasión y sin titubeos, Ockham ha afirmado que el universal no es real. La realidad del universal es pues contradictoria y debe ser excluida total y radicalmente. La realidad es esencialmente individual. *Los universales son nombres, no realidad ni tienen fundamento en la realidad*. La realidad, pues, es *toda ella, singular*.

Así desaparece el problema de la individuación que había fatigado tanto a las mentes clásicas, pues el paso de la naturaleza específica o esencia universal al individuo singular, es considerado sin fundamento. Y junto con este problema cae también el de la abstracción como tematización de la esencia específica.

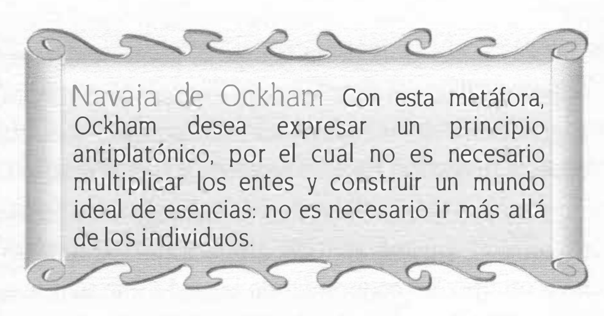
¿Qué es, pues, el conocimiento abstractivo y el carácter universal de sus proposiciones? ¿Es lícito aún hablar de universal, si no es real ni tiene fundamento en la realidad? Los universales no son *res* existentes fuera del alma, ni cosas o antes de las cosas. Son simplemente formas verbales por las cuales la mente humana construye una serie de relaciones de alcance meramente lógico. ¿Qué es entonces el conocimiento abstractivo? Es sinónimo de conocimiento tomado de muchos objetos individuales (*Cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis*). Si cada realidad singular produce un conocimiento igualmente singular, la repetición de muchos actos de conocimiento que se refieren a cosas semejantes entre sí, genera en el entendimiento conceptos que no significan una cosa singular sino una multiplicidad de cosas semejantes entre sí. Así, si el término "Sócrates" se refiere a una determinada persona, el término "hombre" es más genérico y abstracto porque se refiere a todos aquellos individuos que pueden ser indicados con la forma general y abreviadora de este concepto, que por eso es llamado universal.

Pero si no se da una naturaleza común ni puede llamarse real al universal, ¿qué pasa entonces con la ciencia que, según Aristóteles y los agustinianos, tiene por objeto no lo singular sino lo universal? Por las premisas de Ockham, ciertamente quedan excluidos un sistema de leyes universales y aún más una estructura jerárquica del universo. ¿Pero la caída de este montaje metafísico perjudica acaso a todo saber? Según el príncipe de los nominalistas, tal tipo de saber metafísico cosifica dañosamente el saber. Es suficiente un tipo de conocimiento probable, que, fundándose en experiencias repetidas, permite prever que lo acontecido en el pasado tiene un alto grado de probabilidad que acontezca en el futuro. Abandonando, pues, la confianza aristotélica y tomista en las demostraciones metafísico-físicas, Ockham teoriza un cierto grado de probabilidad que mantiene despierta la investigación y la estimula a moverse en un universo de cosas individuales y múltiples, no correlacionadas por nexos inmutables y necesarios. [Textos 1]

7. La "navaja de Ockham" y la disolución de la metafísica tradicional

En el contexto de esta extrema fidelidad a lo individual, no es difícil captar las implicaciones del precepto metodológico, simple en su enunciado pero rico en consecuencias: "No se deben multiplicar los entes sin necesidad" (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Conocido como la "navaja de Ockham", este canon llega a ser un arma crítica contra el platonismo de las esencias y contra aquellos aspectos del aristotelismo en los que se advierte mayormente una presencia de elementos platónicos. Veamos en una rápi-

da secuencia cómo, en la filosofía de Ockham, se derrumban las pilastras de la metafísica y de la gnoseología tradicional.



Ante todo, es fundamental el rechazo de la metafísica del *ser analógico* de Tomás y del ser *unívoco* de Scoto, en nombre del único vínculo entre finito e infinito constituido por el puro acto de la voluntad creadora de Dios, acto que no permite tematización alguna racional.

Junto con el concepto metafísico de ser analógico cae también el concepto de sustancia. Nosotros solo conocemos de las cosas las cualidades o los accidentes que pone de manifiesto la experiencia. El concepto de sustancia no representa otra cosa que una realidad desconocida, enunciada arbitrariamente como conocida. Ninguna razón milita a favor de una tal entidad y su admisión viola el principio de economía de la razón.

Otro tanto se diga de la noción metafísica de *causa eficiente*. Lo que empíricamente se conoce es la diversidad entre causa y efecto, incluso en el constante sucederse de éste a aquélla. Es posible enunciar leyes que regulan el decurso de los fenómenos, pero no un pretendido vínculo metafísico, y por lo mismo necesario, entre causa y efecto. Y lo dicho de la causa eficiente, debe decirse también de la *causa final*. Quien afirma que ésta actúa en cuanto amada o deseada, habla metafóricamente, porque el amor y el deseo no implican una acción efectiva. Además, no es posible demostrar que un acontecimiento cualquiera tenga una causa final. No tiene sentido decir que el fuego quema con miras a un fin, desde el momento en que no es necesario postular un fin para que se obtenga tal efecto.

En cuanto a la gnoseología con sus dentelladas metafísicas, el discurso es más simple. Al asunto tan debatido entre aristotélicos y averroístas y aristotélico-tomistas de la necesidad de distinguir entre entendimiento agente y el posible, Ockham responde que éste es un problema ocioso. No solo niega como superflua tal distinción sino que afirma decididamente la unidad del acto cognoscitivo y la individualidad del entendimiento que lo realiza. La supuesta necesidad de categorías y de principios universales, que había llevado a la distinción entre entendimiento agente y posible, es considerada puramente artificiosa y completamente inútil para la realización efectiva del conocimiento. Si el conjunto de las operaciones cognoscitivas es único, *único ha de ser el entendimiento que lo realiza*. Si ni la memoria ni el conocimiento conceptual han de alejarse del contacto inmediato con el mundo empírico, todo recurso a entidades más complicadas y mediadoras, es rechazado como superfluo.

Otro tanto se diga de las *species* como imágenes intermediarias entre nosotros y los objetos. Ellas son inútiles para explicar la percepción de los objetos. En efecto, el valor cognoscitivo de la especie es nulo porque, si el objeto no se capta inmediatamente, la especie no puede hacerlo conocer, y si el objeto está presente tal especie es superflua.

Esta secuencia de críticas al montaje metafísico y gnoseológico que Ockham encuentra ante sí, sugiere algunas anotaciones. Ante todo, la navaja de Ockham abre el camino a un tipo de "economía" de la razón que tiende a excluir del mundo y de la ciencia los entes y los conceptos superfluos, primeros de todos los metafísicos, que inmovilizan la realidad y la ciencia y que se configura como regla metodológica que se precisará luego como rechazo de la "hipótesis *ad hoc*". Además, tal crítica parte del presupuesto que no es necesario admitir algo distinto de los individuos; y finalmente, que el conocimiento fundamental es el empírico.

8. La nueva lógica

En el marco de esta línea esencialmente crítica del andamiaje metafísico tradicional ¿cómo se elabora la lógica, cuyas reglas debe respetar cualquier discurso científico? El objetivo del franciscano inglés es el de liberar nuestro pensamiento de la fácil confusión entre entidades lingüísticas y entidades reales, entre elementos del discurso y elementos de la realidad.

Lo que Ockham sustancialmente sostiene es que no debemos atribuir a los signos, necesarios para describir y comunicar, ninguna otra función sino la de insignia o símbolo, cuyo significado está en señalar o indicar realidades distintas de ellos mismos.

Aparece, por lo tanto, evidente la intención de Ockham de dar a la lógica un estatuto autónomo y más riguroso de cuanto hayan hecho sus predecesores. Lo que es importante subrayar es la constante negación de cualquier objetividad a los términos, en el sentido de que su función es siempre la de indicar algo distinto de sí mismos. Se trata de la separación radical entre lógica y realidad, entre términos y *res*, entre plano conceptual y plano real.

¿Y cuál es, pues, la fecundidad de esta distinción?

En primer lugar, la clara separación entre lógica y realidad le permite a Ockham ocuparse de los términos como si fueran puros símbolos y de correlacionarlos entre ellos, sin ocuparse de la realidad designada. De este modo, él puede ofrecer una teoría impecable de la demostración lógica, evidente y rigurosa en sí misma, porque está constituida solo por símbolos. A la luz de los resultados, a los que ha llegado la lógica simbólica

moderna, sobre todo con la distinción entre "sintáctica" y "semántica", es fácil entrever la genialidad de esta intuición.

La invitación, pues, a precisar el modo en que nos servimos de ciertos términos y por lo tanto de las proposiciones, no consideradas en sí mismas sino en relación con la realidad que designan, nos permite entrever cómo Ockham da un fuerte incremento a la tradición experimental con el que podemos controlar nuestra referencia a la realidad.

Del conjunto brotan, pues, tanto el rigor del lenguaje como el rigor del discurso científico. La validez de una o más proposiciones, en efecto, se funda sobre el presupuesto de que sujeto y predicado no significan cosas distintas entre sí, sino que indican directamente las cosas designadas. La fidelidad a la suposición lógica, en sus diversas formas, induce a descartar expresiones aproximativas y a indicar con precisión de lo que se está hablando, evitando así dañosas obstrucciones lingüísticas. Se trata, en síntesis, de un montaje lógico que pone orden en el pensamiento, da claridad al lenguaje y exige realismo en el saber.

9. El problema de la existencia de Dios

En el contexto de las exigencias lógicas como de la teoría del conocimiento, es necesario decir que Ockham excluye toda intuición de Dios y en cuanto al conocimiento abstractivo (que parte de los entes del mundo) él subraya su incertidumbre. Respecto de la posibilidad de un conocimiento intuitivo de Dios, Ockham, en la *Lectura sententiarum* afirma con mucha decisión que el hombre no puede conocer a Dios intuitivamente por vía puramente natural. Habida cuenta del conocimiento *a posteriori*, critica las pruebas de Tomás y de Scoto, persuadido de que ninguna de ellas es probatoria.

Habiendo hecho caer la metafísica del ser, es de la opinión que más que sobre las causas "eficientes" se debe mirar a las causas "conservantes", es decir, a las causas que mantienen las cosas en su ser, las que llevan a Dios precisamente como la primera y suprema causa conservante.

La razón por la que Ockham prefiere este tipo de argumentación parece ser la siguiente. La realidad de la causa conservante es tal en el acto en que expresa el poder que hace ser y no ser, que conserva y no conserva. Por eso la certeza de su existencia está unida a la existencia en acto del mundo que necesita ser mantenido en su ser en todo instante.

Si el ámbito de la razón humana en lo referente a Dios es tan restringido, se comprende que el ámbito de la fe llegue a ser más amplio, al que corresponden las verdades conocidas por la Revelación, partiendo del Dios supremamente bueno para llegar al Dios uno

y trino, simple y absolutamente perfecto. Ahora bien, aun a propósito de estas verdades teológicas, la razón humana debe abandonar la inquietud por razonar, demostrar o explicitar. La razón no tiene ningún papel de importancia en este ámbito, no porque las verdades teológicas sean solo de índole práctica y no cognoscitiva. Pues, en efecto, hay afirmaciones de carácter especulativo como: Dios crea el mundo, Dios uno y trino, etc. El aspecto especulativo de estas verdades, sin embargo, viene de la naturaleza específica de sus afirmaciones, que no tienen relación con la práctica, y no del hecho de que su contenido constituya una forma de saber cierto y demostrado por la razón. La razón, en relación con Dios, tiene un papel irrelevante y es superada por la intensa luminosidad de la fe.

Ockham desmonta obviamente, junto con el edificio metafísico de la Escolástica, toda una serie de pretensiones de la razón. Para él, la verdadera tarea del teólogo no es la de demostrar racionalmente las verdades aceptadas por la fe, sino de demostrar la altura de esas verdades y la insuficiencia de la razón. De este modo, Ockham piensa establecer un concepto más riguroso de razón, reduciéndola a sus justos límites y al mismo tiempo salvaguardar la especificidad y alteridad (en relación con la razón) de las verdades de fe. Esta es el fundamento de la vida religiosa, como lo es de la verdad cristiana. Si el esfuerzo de la Escolástica estuvo orientado a conciliar razón y fe, con mediaciones y construcciones de alcance variado, el esfuerzo de Ockham se orienta a hacer caer tales mediaciones y a presentar diferenciados, pero con todo su peso, el universo de la naturaleza y el universo de la fe. No *Intelligo ut credam* ni *credo ut intelligam*, sino *credo et intelligo*.

10. Contra la teocracia a favor del pluralismo

Ockham es uno de los más inteligentes intérpretes de la caída, en la conciencia colectiva, de los ideales y poderes universales encarnados en las dos figuras teocráticas: el Emperador y el Pontífice romano. La intransigente defensa del "individuo" como única realidad concreta, la tendencia a fundamentar el valor del conocimiento en la experiencia directa e inmediata, como la separación programática entre experiencia religiosa y saber racional y por lo mismo entre fe y razón, no podían sino llevarlo a la defensa de la autonomía del poder civil respecto del poder espiritual y, por lo tanto, al requerimiento de una profunda trasformación de la estructura de la Iglesia y de su espíritu. Es un proyecto que, como resulta de estos últimos elementos, involucra todos los fundamentos de la cultura medieval y pone los presupuestos de la cultura humanístico-renacentista.

Implicado en el conflicto entre Papado e Imperio, Ockham quiso redimensionar el poder del Pontífice y desmitificar el carácter sagrado del Imperio, pero más interesado en el primero que en el segundo.

Si el Papa hubiera recibido de Cristo la plenitud de los poderes y se comportara consecuentemente, sometería a sí a todos los cristianos. Tendríamos una esclavitud peor que la antigua, porque se referiría a todos los hombres. Ésta es una tesis no sólo contraria al Evangelio sino a las exigencias fundamentales de la convivencia humana.

En realidad su poder es limitado. El Papa es un *ministrator* no un *dominator*; debe servir, no someter. Su poder fue establecido en favor de los creyentes y no para que se quitara la libertad que es el punto de apoyo de la enseñanza de Cristo. Tal poder no se refiere al Papa, pero ni siquiera al Concilio, porque los dos son falibles. No es ni el Papa ni el Concilio sino la *Iglesia como comunidad libre de los fieles* la que sanciona, en el curso de su tradición histórica, las verdades que constituyen su vida y su fundamento. ¿A qué se reduciría la presencia del Espíritu Santo en la comunidad de los fieles, si la tarea de sancionar leyes o de imponer doctrinas perteneciera al Papa o al Concilio? La teocracia y la aristocracia no tienen cabida en la Iglesia. Es necesario dar espacio a los fieles, a todos los fieles, miembros efectivos de la Iglesia, a cuya comunidad le compete, solo a ella, la infalibilidad.

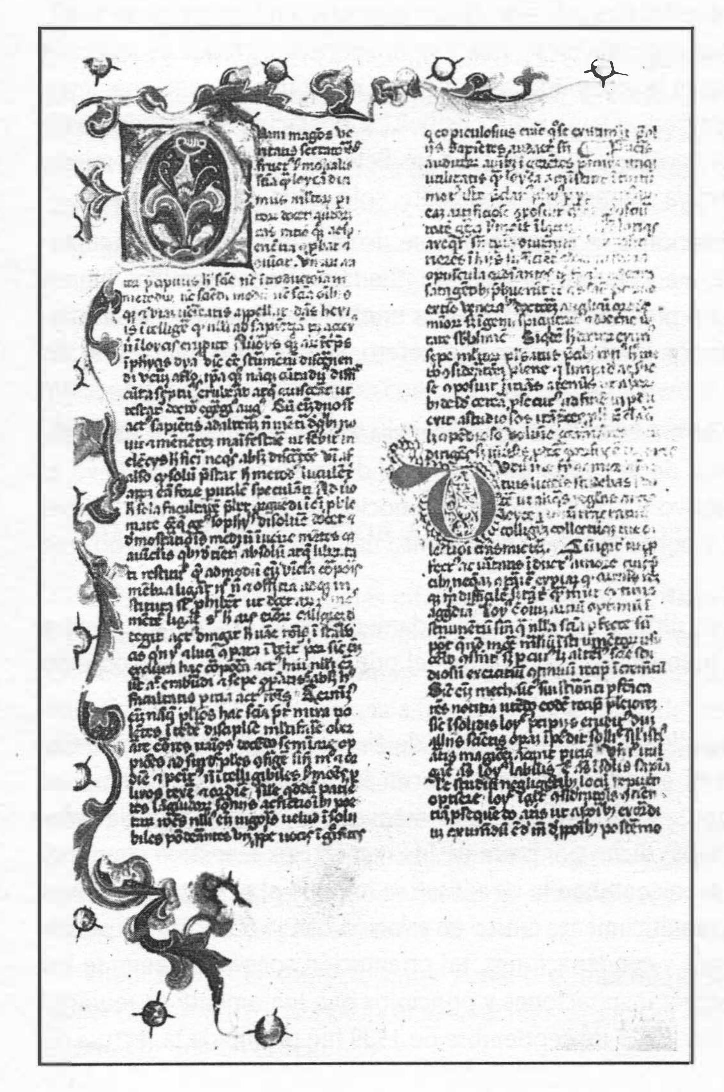
De ahí se entreve la aspiración a la reforma que se acentuará en el siglo siguiente hasta desembocar en la lejana Reforma protestante. Ciertamente las semillas fueron arrojadas y su florecimiento no preludia el retorno a la unidad medieval sino la afirmación del pluralismo que antes con Wyclef y luego con Lutero, llegará a ser fragmentación y dispersión.

La época de la unidad y la armonía ha sido sobrepasada. La acentuación del individuo, al interior de la Iglesia, de la orden franciscana y de la sociedad civil, llevó al nacimiento del derecho subjetivo y por lo mismo a la noción moderna de libertad del individuo, de su autonomía, y por lo tanto, al nacimiento de la ciencia del derecho civil y del eclesiástico.

Estas son las consecuencias últimas de las tesis fundamentales de la separación entre fe y razón, orden espiritual y mundano y, sobre todo, del primado del individuo sobre no importa qué forma universal.

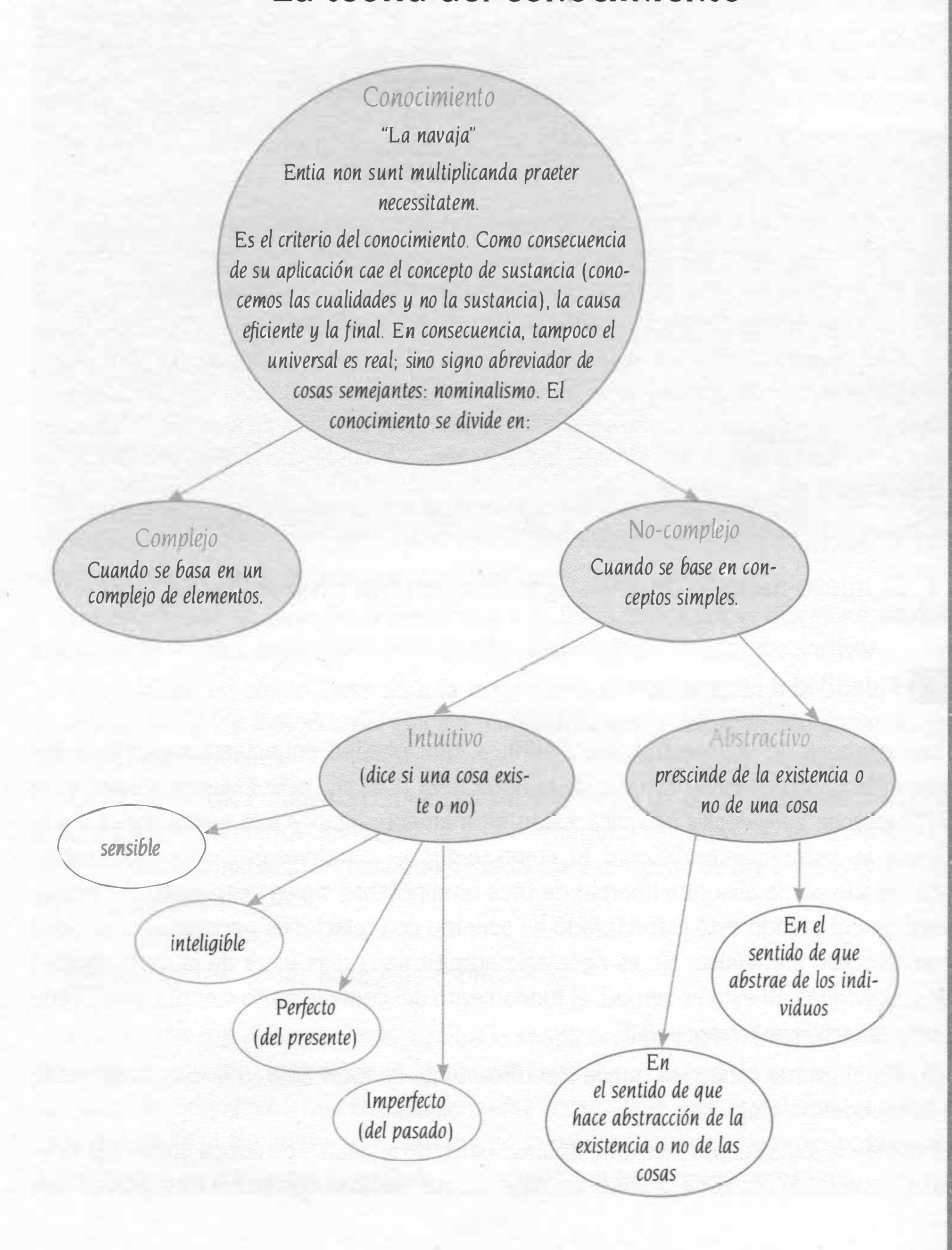
Con Ockham, la Escolástica llega a su fin. Después de él, en el Trescientos, no se tienen grandes personalidades ni grandes sistemas. Nacen las escuelas, el tomismo, el escotismo, el ockhamismo, que se disputan el campo, repensando y con frecuencia polemizando sobre lo que ya se había dicho por parte de los respectivos maestros. Frente al tomismo y al escotismo que representaban la *vía antigua* se impone el ockhamismo como la *vía moderna*, en cuanto programáticamente crítico en relación con la tradición escolástica. A pesar de las prohibiciones y condenaciones, tal orientación socava lentamente los sistemas antiguos y hace emerger inspiraciones y principios que lentamente se reunirán en una nueva visión del mundo. El 25 de septiembre de 1339 fue prohibida la lectura de

Ockham en París; el 29 de septiembre de 1340 la prohibición fue reafirmada para las tesis más sobresalientes. Sin embargo, el ockhamismo conquista terreno en las mayores universidades, con hombres comprometidos en demostrar la inconsistencia de la cosmología aristotélica como Juan Buridán (1290-1358) y Nicolás de Oresme (muerto en 1382); a mostrar la incompatibilidad de la fe con la razón en nombre de un concepto más riguroso de ciencia, como Nicolás de Autrecourt (1350) y también, de nuevo, Juan Buridán; y finalmente, en defender la necesidad de una reforma radical de la Iglesia como el inglés Juan Wyclef (hacia el 1328-1384) y el bohemio Juan Huss (1369-1415).



Página de un códice que contiene la *Summa totius logicae* de Ockham, conservado en la Biblioteca Vaticana

OCKHAM
La teoría del conocimiento



II. *Ockham y la ciencia de los ockhamistas*

Características de la ciencia ockhamista
→ § 1-3

√ Ockham y sus discípulos, además de las tesis de carácter filosófico, elaboraron también una nueva forma de investigación científica, basada en el conocimiento experimental. Esto desplazó la atención del problema metafísico sobre lo que son las cosas y los fenómenos, al problema físico de cómo se verifican y valió para liberar la física de todo presupuesto metafísico.

Pero también de la teoría de la contingencia del mundo y de su reducción a un conjunto de individuos, surge una metodología original de investigación: la de la multiplicidad de las hipótesis explicativas. En efecto, si el mundo no es necesariamente uno y tampoco lo que es, es posible examinar otras hipótesis además de las solicitadas por la experiencia.

Y justamente la admisión de la pluralidad de hipótesis permitió refutar, por parte de Ockham y de los ockhamistas, la necesidad de la no-existencia del vacío o los principios de la física aristotélica unidos a la teoría de los proyectos (es decir, de los cuerpos lanzados al espacio) o bien llevó a formular hipótesis sobre la rotación de la tierra por obra de Juan Buridán o de Nicolás de Oresme.

1. El nuevo método de investigación científica propuesto por Ockham

1.1 Fidelidad a la experiencia

Los cánones de la investigación científica, que pueden enunciarse a partir de las muchas obras dedicadas al estudio de la naturaleza (*Expositio super Physicam*, *Quaestines in libros Physicorum* y *Philosophia naturalis*), están íntimamente ligados a la nueva lógica y a la crítica de la cosmología tradicional. Si, como se dijo, el mundo es esencialmente contingente, creado por la absoluta libertad de Dios omnipotente, no es lícito partir del presupuesto que el mundo esté estructurado de acuerdo con relaciones necesarias conocidas por un proceso metafísico. No es necesario admitir nada más fuera de la multiplicidad de los individuos. Si esto es verdad, el fundamento del conocimiento científico no puede ser sino el *conocimiento experimental*.

De ahí el primer canon: se puede científicamente conocer solo lo que es controlable por la experiencia empírica.

También la lógica como instrumento lingüístico de análisis y de crítica, incita a la fidelidad al mundo. Al obligar a precisar en lugar de qué realidad entran los términos en una

o más proposiciones, la lógica nos invita a referir el contenido de las afirmaciones a la efectiva realidad de los individuos.

Pues bien, esta fidelidad a lo concreto conduce a Ockham al rechazo de toda hipostatización de tipo metafísico de entidades como el movimiento, el espacio, el tiempo, el lugar natural, etc. Y así, por ejemplo, no considera el movimiento como una entidad distinta de las cosas reales que están en movimiento. Fuera de los *cuerpos en movimiento* no hay más. Con los instrumentos de la lógica debemos preguntarnos qué se entiende por "movimiento". La respuesta es que este término está en función de individuos singulares y connota la modalidad de cambio de sus recíprocas posiciones. Los procesos reales se resuelven, por lo tanto, en una serie de estados, distintos por su cantidad, en el sentido del cambio de posición de uno respecto del otro. La estructura temporal de los acontecimientos físicos se reduce a una serie de *stationes*, cada una de las cuales substituye a la precedente. La perspectiva cualitativa, típica de la mecánica aristotélica es suplantada por la cuantitativa.

1.2 Es necesario buscar no la esencia sino la función de los fenómenos

Estas reflexiones nos llevan al segundo canon fundamental del método de Ockham: más que preocuparse por *qué cosa* son los fenómenos, es necesario preocuparse por el *cómo* se verifican, luego no por la *naturaleza* sino por la *función*.

De este modo se pasa de la metafísica a la física, física como disciplina moderna, cuyas implicaciones encontrarán más amplio desarrollo en los siglos sucesivos.

Estas ideas, en efecto, llevarán a la matematización de la ciencia y, por lo tanto, a la aplicación de los métodos del cálculo matemático en la comprensión de las diversas fases de los fenómenos.

La vía de la física moderna comienza a sustituir la vía de la investigación aristotélica, que es físico-matemática. En efecto, la visión jerárquica del universo es suplantada por la visión del mismo como un conjunto de individuos, ninguno de los cuales constituye el centro o polo de los otros.

1.3 Valoración de las hipótesis explicativas

En relación con este propósito, es bueno añadir otra anotación ulterior, indicativa de la nueva orientación de la física. Ockham, convencido como está de que el mundo es un conjunto de individuos y que es esencialmente contingente en su totalidad, es decir, privado de legalidad metafísica universal que se presupone, piensa que no es posible hacer investigación científica con principios definidos o con estructuras necesarias.

Mientras se permanezca en el ámbito de la física aristotélica, según la cual todo se desenvuelve conforme con leyes inmutables, porque este mundo es fruto de la necesidad y no de la libertad, esto se justifica y se comprende. Pero en el contexto de un mundo creado por la absoluta libertad de Dios, es posible, más aún, es legítimo, examinar todas las *hipótesis explicativas*, permaneciendo, no obstante, firme la obligación de controlar tales hipótesis con los datos experimentales ofrecidos por el conocimiento intuitivo sensible.

Se entrevé así un método, sin duda alguna apenas en embrión, basado sobre un procedimiento *per immaginationem* destinado a tener exitosos desarrollos.

1.4 Hacia un conocimiento del universo como homogéneo

Finalmente, por la extrema fidelidad al dato y por fuerza de su "navaja", Ockham niega que entre el sistema celeste y la esfera sublunar, haya alguna diversidad sustancial defendida por Aristóteles: el uno incorruptible, la otra corruptible. No está permitido admitir tal diversidad radical entre partes del universo.

Y así, la superación de la divergencia entre orden de las cosas corruptibles y cielos inmutables, abre el camino a la idea de un universo homogéneo en sus elementos estructurales.

De ahí se seguirán el rechazo a la "animación" de los cielos, además a la invisibilidad de las sustancias celestes y la reducción integral de las esferas celestes a la naturaleza material de la esfera terrestre.

De estas alusiones al método y a algunas de las tesis ockhamistas, resulta que nos encontramos en el epílogo de la "ciencia" medieval y en el preludio de una nueva física. La caída del sistema de las causas necesarias y ordenadas que formaban la estructura del universo aristotélico, además la superación de la hipostatización de entidades como tiempo, espacio, movimiento, lugar natural, etc., en la que se basaba gran parte de la reflexión medieval, confirman que con Ockham se cierra un período y se abre otro.

2. Los ockhamistas y la ciencia aristotélica

2.1 Hacia un nuevo paradigma científico que suplanta al aristotelismo

Como consecuencia del profundo cambio realizado por Ockham en la filosofía y en las ciencias durante los primeros decenios del s. XIV, se inició una nueva concepción del saber científico que dominará incontestablemente la cultura europea por casi dos siglos, terminando por influenciar positivamente en la revolución científica galilea. Primero

en Oxford, pero luego en París y en el resto de Europa, las concepciones científicas de Aristóteles fueron sometidas a una severa crítica desde varios puntos de vista.

En cuanto al método, los seguidores de Ockham, oponen a la concepción del conocimiento científico aristotélico, caracterizado por la universalidad y la necesidad (con el término *epistéme* Aristóteles entendía justamente un tipo de saber universal y necesario), el conocimiento científico de lo particular y el probabilismo. Pero, en realidad, el sistema íntegro científico del gran filósofo griego parece tambalear ya dos siglos antes de Galileo, golpeado por una crítica despiadada a sus mismos principios.

Los maestros medievales son guiados en sus críticas, por un principio de origen neoplatónico y una clara convicción religiosa, de acuerdo con la cual todo lo que es verdaderamente posible puede ser realizado en el futuro o en cualquier otro mundo imaginario que Dios *en su omnipotencia*, podría crear.

Frente a las audaces *imaginationes* de los medievales, el universo aristotélico, finito, cerrado y determinado en cada uno de sus aspectos, resulta ser terriblemente angosto. Por ejemplo, para Aristóteles el vacío no puede existir en la naturaleza porque es contrario a las leyes físicas, pero los físicos medievales tratan largamente también del vacío, aunque no puedan proporcionar ninguna evidencia directa, porque –dicen– el vacío podría ser producido por el poder absoluto divino. Además, para Aristóteles el universo es único, no pueden existir más mundos, pero esto está en claro contraste con la concepción de los cristianos que no pone límites a la omnipotencia del Creador. He ahí, pues, legitimadas y animadas todas las consideraciones relativas a una concepción infinita del universo y a la existencia de otros mundos distintos del nuestro.

2.2 Críticas de Buridán a Aristóteles con el método de la falsificación empírica

Juan Buridán, físico parisino de la mitad del s. XIV, refuta estas explicaciones aristotélicas, utilizando el método de la falsificación empírica, de este modo: si es por medio de los torbellinos del aire como un cuerpo se mantiene en movimiento luego de su empuje inicial, entonces un cuerpo, cuya extremidad posterior fuera plana, debería permanecer en movimiento mucho más que un cuerpo cuyas extremidades fueran agudas, porque los torbellinos del aire hacen sobre éstas menos presión: pero esto no se verifica, luego la explicación de Aristóteles es errada.

Este razonamiento sobre posibles experiencias (en efecto, no nos consta que Buridán haya realizado efectivamente tal experimento), es suficiente para el físico parisino rechace la explicación de Aristóteles (el aire no ayuda en modo alguno al movimiento, al contrario, lo impide mediante la fricción) y para que afirme que los "proyectiles" son man-

tenidos en movimiento no por el aire sino por el *ímpetus* o fuerza que se le haya impreso al cuerpo mismo en el momento del lanzamiento. Tal fuerza impresa es proporcional a la *quantitas materiae* del cuerpo (los cuerpos más pesados, en igualdad de volumen, son lanzados más lejos) y es una cualidad que perdura en él hasta cuando la resistencia del aire y la gravedad de la tierra no anulen el movimiento.

El *ímpetus* concebido de ese modo es empleado por Buridán y sus discípulos para explicar un gran número de fenómenos que van desde el movimiento de la piedra de afilar del forjador hasta los cuerpos que oscilan, desde el rebote de una pelota hasta el movimiento de los cuerpos celestes, extendiendo, por lo tanto, un único tipo de explicación del mundo terrestre al mundo celeste.

2.3 Otras contribuciones significativas

Otras contribuciones científicas notables de los físicos medievales son el teoremas de Tomás de Bradwardine, que corrige las correspondientes leyes aristotélicas sobre las relaciones de fuerza y resistencia y la ley de Merton (del famoso Colegio universitario de Oxford), que proporciona un criterio riguroso para medir el movimiento uniformemente acelerado.

Las especulaciones medievales, que raramente se basan sobre datos empíricos, toman en consideración, por vía meramente hipotética, también la posibilidad de la rotación de la tierra.

La investigación relativa a este asunto, como fue llevada por Buridán y su discípulo Juan de Oresme, está totalmente orientada a demostrar que la rotación de la tierra no produciría inconveniente alguno en los conocimientos astronómicos y astrológicos aceptados entonces y que por eso todos los fenómenos celestes serían igualmente salvaguardados introduciendo esta nueva hipótesis en lugar de la rotación de los cielos.

Una vez establecida la equivalencia del punto de vista de las explicaciones empíricas de las dos teorías (la aristotélico-ptolemaica que mantiene quieta la tierra y hace mover el cielo y la tardo-medieval que hace mover la tierra manteniendo quieto el cielo) los dos físicos medievales introducen el famoso *principio de economía o navaja de Ockham*, según el cual, entre dos teorías rivales es preferible siempre la que logre explicar los fenómenos del modo más simple. Ahora bien, aunque tanto para Buridán como para Oresme era claro que la rotación de la tierra era una operación mucho más simple que la rotación de toda la bóveda celeste, ellos, por excesivo respeto a la concepción aristotélica, no expresaron abiertamente su preferencia por la nueva teoría, sino que se limitan a proponerla junto con la vieja, dejando sin prejuzgar la elección de la mejor teoría.

3. Los ockhamistas y la ciencia de Galileo

No es claro el influjo que pudieron tener estas doctrinas en el pensamiento posterior y más precisamente en la revolución copernicana. Parece que tuvieron mayor influjo sobre Galileo y en particular en el cambio de perspectiva que le permitió formular nueva leyes, comenzando por su famosa ley de la caída de los graves. A propósito de estas leyes puede decirse, con un espistemólogo e historiador de las ciencias, Tomás Khun, "que la genialidad de Galileo consiste en la utilización que hizo de las posibilidades perceptivas hechas disponibles por un cambio de paradigma acontecido en el Medioevo".



"Aritmética" y "Geometría" en dos imágenes alegóricas de comienzos del s. XVI. La nueva concepción ockhamista de la ciencia imprime un carácter "empírico" y "operativo" a la búsqueda que, en un cierto sentido, anticipa caracteres que serán desarrollados por la revolución científica.

A título de ejemplo, veamos esquemáticamente el cambio que posibilitó la formulación exacta de la caída de los graves. En la concepción aristotélica, un cuerpo que cae es un cuerpo que se dirige a su "lugar natural" (para los cuerpos pesados es el centro de la tierra) con una velocidad directamente proporcional al propio peso e inversamente proporcional a la resistencia del medio que debe atravesar. Tal velocidad permanece constante durante el período de la caída a menos que intervenga una fuerza o una resistencia que se añada para variarla. Para los medievales, un cuerpo que cae inicialmente es empujado únicamente por la fuerza de gravedad, pero inmediatamente después se imprime en el cuerpo una fuerza o un *ímpetus*, debido precisamente a la velocidad adquirida inicialmente, que acelera el movimiento. Tal aceleración, a su vez, unida a la anterior, aumenta luego la velocidad del cuerpo que cae y así sucesivamente. Con la teoría del *ímpetus*, los físicos medievales pueden mirar correctamente los cuerpos que caen como cuerpos que aumentan la velocidad de modo constante en momentos sucesivos del tiempo.

Esta manera de considerar los cuerpos que caen guiará también la búsqueda galileana sobre la caída de los graves. En efecto, Galileo, gracias justamente a las innovaciones aportadas por los físicos medievales, podrá formular exactamente desde 1604 la famosa ley sobre la caída de los graves, calculando la velocidad en relación con el cuadrado del tiempo, aunque tal fórmula hubiera dependido entonces de un elemento erróneo, es decir, que la velocidad es proporcional al espacio recorrido y no al tiempo empleado por el cuerpo para tocar tierra.

El paradigma medieval guiaba, en estos mismos años, los cálculos de René Descartes en la formulación de una ley casi idéntica a la de Galileo, incluido ahí el error. Sin embargo, solamente que el físico de Pisa podrá corregir, más tarde, en 1639, la formulación anterior y al hacer conocidos oficialmente los resultados de sus investigaciones, declarará que fue muy "afortunado" al lograr obtener una ley exacta de un principio erróneo. Lo que Galileo llamaba "fortuna" no era otra cosa que el paradigma científico del *ímpetus* (la aceleración de la velocidad depende de los impulsos que se suceden en instantes diferentes del tiempo y no en relación con el espacio recorrido) que lo había guiado, sin que fuera consciente del todo, en las observaciones realizadas sobre los cuerpos que caen.

GUILLERMO DE OCKHAM

1. LA LÓGICA DE LOS TÉRMINOS

Ockham parte del comentario a las obras clásicas de lógica, el Organon *de Aristóteles y la* Isogoge *de Porfirio, introduciendo numerosas novedades que afectan la impostación misma de la lógica tradicional*

1.1 Universal y singular

Como no basta al lógico un conocimiento tan general de los términos, sino que precisa conocer los términos más en especial, por eso después de que se ha tratado de las divisiones generales de los términos, hay que continuar con las cosas contenidas bajo algunas de aquellas divisiones.

Pero primero hay que tratar de los términos de segunda intención, segundo de los términos de primera intención. Pero se dijo que términos de segunda intención son tales [como] 'universal', 'género', 'especie', etc., por eso de aquellos que colocan cinco universales hay que decir algo. Sin embargo primero hay que hablar de este común universal, y del singular opuesto a él.

Pero primero hay que saber que 'singular' se toma de dos modos. De un modo este nombre 'singular' significa todo aquello que es uno y no varios. Y de este modo quienes sostienen que el universal es alguna cualidad de la mente predicable de varios, sin embargo no por sí sino por aquellos varios, tienen que decir que cualquier universal es verdadera y realmente un singular: pues así como cualquier palabra, tan común como sea por institución, es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una y no varias, así una intención del alma, que significa varias cosas fuera [de ella], es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una cosa y no varias, aunque signifique varias cosas.

De otro modo se toma este nombre 'singular' por todo aquello que es uno y no varios, ni es por naturaleza signo de varios. Y tomando así singular ningún universal es singular, porque cualquier universal es por naturaleza signo de varios y por naturaleza se predica de varios. De aquí que al llamar universal algo que no es uno en número, –que es la acepción que muchos atribuyen al universal–, digo que nada es universal a menos que quizás abuses de este vocablo, al decir que pueblo es universal, pues no es uno sino muchos; pero aquello sería pueril.

Hay que decir entonces que cualquier universal es una cosa singular, y por eso no es universal sino por la significación, porque es signo de varios. Y esto es lo que dice Avicena, en la *Metafísica*, V: "En el intelecto una forma está referida a una multitud, y según este respecto es universal, pues un universal es una intención en el intelecto, cuya disposición no cambia respecto de cualquier cosa que tomes". Y continúa: "Esta / forma, aunque respecto de los individuos sea universal, sin embargo respecto del alma singular, en la que se imprime, es individual. Pues es una de las formas que están en el intelecto". Quiere decir que el universal es una intención singular del alma misma, que por naturaleza se predica de varios, así que gracias a que por naturaleza se predica de varios, no por sí sino por aquellos varios, se llama universal; pero porque es una forma, existe realmente en el intelecto, se llama singular. Y por lo tanto 'singular' se predica del universal del primer modo dicho, pero no del segundo modo; como cuando decimos que el sol es causa universal, y sin embargo ciertamente es una cosa particular y singular, y en consecuencia ciertamente es causa singular y particular. Pues el sol se dice causa universal, porque es causa de varias cosas, a saber, de todas estas cosas inferiores generables y corruptibles. Pero se dice que es causa particular, porque es una causa y no varias causas. Así una intención del alma se dice universal, porque es un signo predicable de varios; y también se dice singular, porque es una cosa y no varias cosas.

Sin embargo, hay que saber que el universal es doble. Uno es universal naturalmente, a saber, el que naturalmente es un signo predicable de varios, como cuando, análogamente (*proportionaliter*), el humo significa naturalmente el fuego, y el quejido del enfermo, el dolor, y la risa, la alegría interior. Y tal universal no es sino una intención del alma, por lo que ninguna sustancia fuera del alma ni accidente alguno fuera del alma es un universal tal. Y de tal universal hablaré en los siguientes capítulos. El otro es universal por institución voluntaria. Y así la palabra hablada, que ciertamente es una cualidad numéricamente una, es universal, a saber porque es un signo instituido voluntariamente para significar varios. De aquí que así como la palabra se dice común, así se puede decir universal; pero esto no se tiene por la naturaleza de la cosa sino sólo porque se ha instituido a voluntad.

1.2 El universal no es algo extramental

Y como no basta exponer estas cosas si no se prueban con razones claras, por eso para lo dicho adelantaré algunas razones, y también lo confirmaré con autoridades. Pues que ningún universal es sustancia alguna existente fuera del alma se puede probar con evidencia.

Primero: ningún universal es una sustancia singular y una en número. Pues si se dijera eso, se seguiría Sócrates sería algún universal, pues no hay mayor razón para

que una sustancia singular sea más universal que otra. Entonces ninguna sustancia singular es algún universal, pero toda sustancia es una en número y singular, porque toda sustancia o es una cosa y no varias o es varias cosas. Si es una y no varias, es una en número; pues a esto todos llaman uno en número. Pero si alguna sustancia es varias cosas, o es varias cosas singulares o varias cosas universales. Si se diera lo primero, se sigue que alguna sustancia sería varias sustancias singulares, y a consecuencia de la misma razón alguna sustancia sería varios hombres; y entonces, aunque un universal se distinguiera de un particular, sin embargo no se distinguiría de unos particulares. Pero si alguna sustancia fuese varias cosas universales, tomo una de estas cosas universales y pregunto: o es varias cosas o |es| una y no varias. Si se diera lo segundo, se sigue que es singular; si se diera lo primero, pregunto: o es varias cosas singulares o |es| varias cosas universales. Y así habrá un progreso / al infinito o se llegará a que ninguna sustancia es universal que no |sea a la vez| singular, por lo que resta |la alternativa| que ninguna sustancia es universal.

También, si algún universal fuese una sustancia, existente en las sustancias singulares, distinta de ellas, se seguirá que puede darse sin ellas, porque toda cosa anterior naturalmente a otra puede darse por la potencia divina sin ella; pero el consecuente es absurdo.

También, si esa opinión fuese verdadera, ningún individuo podría crearse si algo del individuo preexistiera, porque el todo no se tomaría de la nada si |el| universal que está en él estuviera antes en otro. Por esto mismo también se seguiría que Dios no podría aniquilar un individuo sustancial si no destruyera los demás individuos, porque si aniquilara algún individuo, destruiría todo lo que es esencia del individuo, y en consecuencia destruiría aquel universal que está en él y en los otros, y en consecuencia los demás no permanecerían, pues no pueden permanecer sin una parte suya, cual es aquel universal.

También, no se puede establecer que tal universal ponga algo totalmente por fuera de la esencia del individuo; sería entonces de la esencia del individuo, y en consecuencia el individuo se compondría de universales, y por lo tanto un individuo no sería más que singular que universal.

También, se seguiría que algo de la esencia de Cristo sería miserable y condenado, porque aquella naturaleza común existente realmente en Cristo y en Judas condenado sería |algo| condenado, porque |está| en Judas. Pero esto es absurdo.

Se pueden añadir muchas otras razones, las que omito por causa de la brevedad, y confirmo la misma conclusión por autoridades.

Primero, por Aristóteles, en la *Metafísica*, VII, donde según |su| intención está tratando esta cuestión de si un universal es sustancia, demuestra que / ningún universal es sustancia. Así, dice: "Es imposible que la sustancia sea cualquier cosa que se dice universalmente".

También, en la *Metafísica*, X, dice: "Como se dijo en el discurso sobre la sustancia y el ente, así como ninguno de los universales es posible que sea sustancia ni éste |ser| sustancia como algo uno aparte de los muchos.

De lo que es claro que según la intención de Aristóteles ningún universal es sustancia, aunque suponga por las sustancias.

También el comentador, en la *Metafísica*, VII, en el comentario 44: "En el individuo no hay una sustancia, sino una materia y una forma particular, de las cuales cosas se compone".

También, allí mismo, en el comentario 45: "Digamos entonces que es imposible que alguno de aquellos que se dicen universales sea la sustancia de cosa alguna, aunque manifiesten las sustancias de las cosas".

También, allí mismo, en el comentario 47: "Es imposible que estas cosas sean partes de las sustancias existentes de suyo".

También en la *Metafísica*, VIII, el comentario 2: "El universal no es sustancia ni género".

También en la *Metafísica*, X, en el comentario |6|: "Como los universales no son sustancias, es claro que el ente común no es una sustancia existente fuera del alma".

De las mencionadas autoridades y de varias otras se puede recoger que ningún universal es sustancia, de cualquier modo que se le considere. De aquí que la consideración del intelecto no hace que algo sea sustancia, aunque la significación del término haga que de ello –|aunque| no por sí– se predique este nombre 'sustancia' o no se predique. Así como si en esta proposición 'el can es un animal' este término 'can' está por el animal que puede ladrar |entonces| es cierta, pero si está por los astros del cielo es falsa. Sin embargo que / la misma cosa según una consideración sea sustancia y según otra no sea |sustancia| es algo imposible.

Y por eso simplemente hay que aceptar que ningún universal es sustancia, de cualquier modo que se le considere. Pero cualquier universal es una intención del alma, que según una opinión probable no difiere del acto de entender. Por lo que dicen que la intelección por la que entiendo un hombre es un signo natural de los hombres, tan natural como el quejido es signo de enfermedad o de tristeza o de dolor; y es un signo tal el que puede estar por los hombres en las proposiciones mentales, así como una palabra puede estar por las cosas en las proposiciones habladas.

Que un universal es una intención del alma, suficientemente lo expresó Avicena, en la *Metafísica*, V, donde dice: "Digo entonces que universal se dice de tres modos. Pues se dice universal según lo que se predica en acto de muchos, así como 'hombre', y se dice universal una intención que es posible predicar de muchos". Y conti-

núa: "También se dice universal una intención que nada impide pensar que no se predique de muchos.

De estos y muchos otros |textos| es claro que el universal es una intención del alma que por naturaleza se predica de muchos.

Lo que también se puede confirmar por la razón, pues, según todos, todo universal es predicable de muchos; pero sólo una intención del alma o un signo instituido voluntariamente y no sustancia alguna se predica por naturaleza de muchos; luego sólo una intención del alma o un signo instituido voluntariamente y no sustancia alguna se predica por naturaleza de muchos; luego sólo una intención del alma o un signo instituido voluntariamente es universal. Pero ahora no uso 'universal' por un signo instituido voluntariamente, sino por aquello que naturalmente es universal.

Pues que una sustancia no se predica por naturaleza es claro, porque si así |fuese|, se seguiría que la proposición se compondría de sustancias particulares, y en consecuencia el sujeto estaría en Roma y el predicado en Inglaterra, lo que es absurdo.

También una proposición no está sino en la mente o en la palabra o en lo escrito; entonces sus partes no están sino en la mente o en la palabra o en lo escrito; pero las sustancias particulares no son de este estilo. Resulta entonces que ninguna proposición puede componerse de sustancias. Pero la proposición se compone de universales, entonces los universales no son sustancias en modo alguno.

1.3 Opiniones sobre el ser universal: ¿cómo existe fuera de la mente? Contra Duns Scoto

Aunque muchos han reconocido que el universal no es una sustancia fuera del alma existente en los individuos, distinta realmente de ellos, a algunos les parece sin embargo que el universal está de algún modo fuera del alma en los individuos, no ciertamente |como algo| distinto realmente de ellos, sino sólo distinto formalmente de los mismos. Así, dicen que en Sócrates está la naturaleza humana, que se restringe a Sócrates por una diferencia individual, que de aquella naturaleza no se distingue realmente sino formalmente. De aquí que no sean dos cosas, sin embargo una no es formalmente la otra.

Pero me parece que esta opinión es improbable por completo. Primero, porque en las criaturas nunca puede haber distinción alguna cualquiera fuera del alma sino allí donde las cosas son distintas; entonces si entre esta naturaleza y esta diferencia hay cualquier distinción, es preciso que sean cosas realmente distintas. La menor la pruebo de modo silogístico así: esta naturaleza no es distinta formalmente de esta naturaleza; entonces esta diferencia individual no es esta naturaleza.

También, una misma cosa no es común y propia; pero según ellos / la diferencia individual es propia, pero el universal es común; entonces ningún universal y la diferencia son una misma cosa.

También, a una misma cosa creada no pueden convenir opuestos; pero lo común y lo propio son opuestos; luego una misma cosa no es común y propia. Lo que sin embargo se seguiría si la diferencia individual y la naturaleza común fuesen una misma cosa.

También, si la naturaleza común fuese realmente lo mismo con la diferencia individual, entonces habría realmente tantas naturalezas comunes cuantas diferencias individuales, y en consecuencia ninguno de ellos sería común, sino que cualquiera sería propio de la diferencia con la que es realmente la misma.

También, cualquier cosa se distingue de cualquier otra bien sea por sí misma o por algo intrínseco a sí; pero una es la humanidad de Sócrates y otra la de Platón; entonces se distinguen por sí mismas; entonces no |se distinguen| por diferencias añadidas.

También según el parecer de Aristóteles todas las cosas que difieren en especie, difieren en número; pero la naturaleza del hombre y la naturaleza del asno se distinguen por sí mismas en especie, luego se distinguen por sí mismas en número; luego cualquiera de ellas es por sí misma una en número.

También, aquello que por ninguna potencia puede convenir a varios, por ninguna potencia es predicable de varios; pero una naturaleza tal, si es la misma realmente con la diferencia individual, por ninguna potencia puede convenir a varios, porque de ningún modo puede convenir a otro individuo; luego, por ninguna potencia puede ser predicable de varios, y en consecuencia por ninguna potencia puede ser universal.

También tomo aquella diferencia individual y la naturaleza que la restringe y pregunto: la distinción entre ellas o es mayor que entre dos individuos o es menor. No |es| mayor, porque no difieren realmente, pero los individuos difieren realmente. Ni menor, porque entonces tendrán la misma razón, / así como dos individuos tienen la misma razón, y en consecuencia, si uno es de suyo en número el restante sería de suyo uno en número.

También pregunto: la naturaleza o es la diferencia individual o no. Si lo es, argumento silogísticamente así: esta diferencia individual es propia y no común; esta diferencia individual es la naturaleza; luego la naturaleza es propia y no común. Que es lo que se pretendía |probar|. De modo parecido argumento silogísticamente así: esta diferencia individual no es distinta formalmente de la diferencia individual; esta diferencia individual es la naturaleza; luego la naturaleza no es distinta formalmente de la diferencia individual. –Pero si se da que esta diferencia individual no es la naturaleza, se tiene lo que se pretendía, pues se sigue: la diferencia individual no es la

naturaleza, luego la diferencia individual no es realmente naturaleza; como del opuesto del consecuente se sigue el opuesto del antecedente, hay que argumentar así: la diferencia individual es realmente la naturaleza; luego la diferencia individual es la naturaleza. La consecuencia es clara, porque es una deducción válida |ir| del determinable, tomado con una determinación que no desaparece ni disminuye, al determinable tomado por sí. Pero 'realmente' no es una determinación que desaparezca ni que disminuya. Entonces se sigue: la diferencia individual es realmente la naturaleza, luego la diferencia individual es la naturaleza.

Entonces hay que decir que en las criaturas tal distinción formal no se da, pero cualesquiera cosas que son distintas en las criaturas, son realmente distintas, y son cosas distintas si cada una de aquéllas es una verdadera cosa. De aquí que así como en las criaturas nunca deben negarse modos de argumentar tales |como| 'esto es *a*, esto es *b*, luego *b* es *a*', ni éstos 'esto no es *a*, esto es *b*, entonces *b* no es *a*, así nunca debe negarse en las criaturas que cuando cualesquiera cosas contradictorias se verifican de algunos, aquéllas no son distintas, si no es alguna determinación o algún sincategorema la causa de tal verificación; lo que no debe considerarse en este caso. Y por eso debemos decir con los filósofos que en una sustancia particular nada es radicalmente sustancial sino la forma particular y la materia particular o algún compuesto de tales. Y por eso no hay que imaginar que en Sócrates sea la humanidad o / la naturaleza humana distinta del modo que sea de Sócrates, a la que se añade una diferencia individual, que restringe aquella naturaleza, pero cualquier cosa sustancial imaginable existente en Sócrates o es la materia particular o es la forma particular o es algún compuesto de éstos. Y por eso toda esencia o quididad y cualquier cosa sustancial, si está realmente fuera del alma, o es simplemente o absolutamente la materia o la forma o el compuesto de éstos, o una sustancia inmaterial separada, según la enseñanza de los peripatéticos.

1.4 Soluciones a las dudas que pueden plantearse contra las cosas dichas anteriormente

Y puesto que la solución de las dudas as la manifestación de la verdad, por eso contra lo dicho hay que plantear algunas objeciones, que se solucionarán. Pues a muchos varones de no poca autoridad les parece que el universal es de algún modo |algo| fuera del alma y de la esencia de las sustancias particulares. Para probar lo cual adelantan algunas razones y testimonios de autoridades.

Así, dicen que cuando algunas cosas realmente convienen y realmente difieren, por una cosa convienen y por otra difieren. Pero Sócrates y Platón realmente convienen y realmente difieren; entonces convienen y difieren por cosas distintas; pero con-

vienen en la humanidad y también en la materia y en la forma; entonces incluyen algunas cosas además de éstas, por las cuales se distinguen. Aquellas cosas se llaman diferencias individuales.

También, convienen más Sócrates y Platón que Sócrates y un asno; entonces es algo que convienen Sócrates y Platón en lo que no convienen Sócrates y el asno; pero no convienen en algo numéricamente uno; entonces aquello en lo que convienen no es uno en número; entonces es algo común.

También en la *Metafísica*, X: En todo género hay un primero que es medida de todos los otros que están en aquel género. Pero ningún singular es medida de todos los otros, ya que no [es] [medida] de todos los individuos de la misma especie; entonces es algo diferente del individuo.

También, todo superior es de la esencia del inferior, entonces el universal es de la esencia de la sustancia; pero la no-sustancia no es de la esencia de la sustancia; entonces algún universal es sustancia.

También, si ningún universal fuese sustancia, entonces todos los universales serían accidentes, y en consecuencia todos los predicamentos serían accidentes, y por lo tanto el predicamento sustancia sería accidente, y en consecuencia algún accidente sería por sí superior a la sustancia. Más aún se seguiría que lo mismo sería superior a sí mismo, porque aquellos universales si son accidentes no se pueden dar sino en el género de la cualidad, y en consecuencia el predicamento de la cualidad sería común a todos los universales; entonces sería común a este universal que es el predicamento de la cualidad.

Otras razones e innumerables autoridades se adelantan a favor de esta opinión, las que a causa de la brevedad omito por ahora. Se hablará de ellas en diversos sitios más abajo.

Y a éstas respondo. A lo primero acepto que Sócrates y Platón realmente convienen y realmente difieren, porque realmente convienen específicamente y realmente difieren numéricamente. Y por lo mismo convienen específicamente y difieren numéricamente, así como otros tienen que decir que la diferencia individual por lo mismo conviene realmente con la naturaleza y difiere formalmente [de ella].

Y si dijeras que lo mismo no es causa de conveniencia y de diferencia, hay que decir que lo mismo no es causa de la conveniencia y de la diferencia del opuesto a aquella conveniencia, que no es el caso [actual], pues entre la conveniencia específica y la diferencia numérica no hay oposición radical alguna. Hay que aceptar entonces que Sócrates por lo mismo conviene específicamente con Platón y difiere numéricamente de él.

Tampoco el segundo argumento es determinante: pues no se sigue 'Sócrates y Platón más que Sócrates y un asno, entonces en algo más convienen', sino que basta que convengan más por sí mismos.

Así, digo que Sócrates por su alma intelectiva conviene más con Platón que con un asno, y en todo conviene más con Platón que con un asno. De aquí que según la fuerza del discurso no se debe aceptar que Sócrates y Platón convienen en algo que es la esencia de ellos, sino que se debe aceptar que convienen por algunas cosas, ya que |convienen| por sus formas y por sí mismos; aunque sí, por contradicción hubiese una naturaleza en aquéllos, convendrían en aquélla, así como si –por contradicción– Dios fuese necio, gobernaría mal el mundo.

A lo otro hay que decir que aunque un individuo no sea medida de todos los individuos de su mismo género o de su misma especie especialísima, sin embargo un mismo individuo puede ser medida de los individuos de otro género o de muchos individuos de su misma especie, y esto basta para el propósito de Aristóteles.

A la otro hay que decir que hablando según la fuerza de la expresión y según la propiedad del discurso se debe aceptar que ningún universal es de la esencia de cualesquiera sustancias. Pues todo universal es una intención del alma o algún signo instituido voluntariamente; pero ninguno es de la esencia de la sustancia, y por eso ningún género, ni especie alguna ni universal alguno es de la esencia sustancial de cualesquiera cosas, sino que hablando con propiedad más bien debe decirse que el universal expresa o explica la naturaleza de la sustancia, esto es, la naturaleza que es sustancia. Y esto lo dice el Comentador, en la *Metafísica*, VII, "que es imposible que alguno de aquellos que se llaman universales sea la sustancia de cosa alguna, aunque manifiesten la sustancia de las cosas". De aquí que todas las autoridades que dejan oír que los universales son de la esencia de las sustancias o están en las sustancias o son / partes de las sustancias, deben entenderse así, que los autores no pretenden sino que tales universales manifiestan, expresan, explican, conllevan y significan las sustancias de las cosas.

Y si dijeras: los nombres comunes, tales como 'hombre', 'animal' y los de este estilo, significan algunas cosas sustanciales y no significan sustancias singulares, porque entonces 'hombre' significaría a todos los hombres, lo que parece falso, entonces tales nombres significan algunas sustancias aparte de las sustancias singulares.

|A ello| hay que decir que tales nombres significan propiamente las cosas singulares. De aquí que este nombre 'hombre' ninguna cosa significa sino aquella que es un nombre singular, y por eso nunca supone por una sustancia sino cuando supone por un hombre particular. Y entonces hay que aceptar que este nombre 'hombre' significa de un modo igualmente primero todos los hombres particulares, sin embargo por esto no se sigue que este nombre 'hombre' sea una palabra equívoca, y esto porque aunque signifique varias |cosas| de un modo igualmente primero, sin embargo por una única imposición significa aquellas cosas y en la significación

de aquellas varias cosas se subordina sólo a un concepto y no a varios, por lo que se predica unívocamente de ellas.

A lo último tienen que decir aquellos que sostienen que las intenciones del alma son cualidades de la mente, que todos los universales son accidentes. Sin embargo, no todos los universales son signos de accidentes, pero algunos son sólo signos de las sustancias y aquellos que son sólo signos de las sustancias establecen el predicamento de las sustancias, otros establecen otros predicamentos. Hay que aceptar entonces que el predicamento de la sustancia es un accidente, aunque manifieste sustancias y no accidentes. Y por eso hay que aceptar que algún accidente, a saber aquel que sólo es signo de las sustancias, es de suyo superior a la sustancia. Esto no es más inconveniente que decir que alguna palabra es nombre de muchas sustancias.

Pero ¿es que en algo lo mismo es superior a sí mismo? Se puede decir que no, porque para esto, que algo sea superior a otro, se requiere una distinción entre aquéllos. Y por eso se puede decir que no todos los universales son de suyo inferiores a este |término| común 'cualidad', aunque todos los universales sean cualidades, porque este |término| común 'cualidad' es una cualidad, sin embargo no es inferior a aquél sino que es el mismo.

Y si dijera: lo mismo no se predica de predicamentos diversos, entonces la cualidad no es común a diversos predicamentos, hay que decir que lo mismo se predica de predicamentos diversos sea que esté significativamente o no, sin embargo cuando aquellos predicamentos están y suponen no significativamente no es inconveniente predicar lo mismo de predicamentos diversos. De aquí que si en ésta 'la sustancia es una cualidad' el sujeto está de modo material o de modo simple por la intención, esta proposición es verdadera. Y del mismo modo esta proposición es verdadera 'la cantidad es una cualidad', si 'cantidad' no está de modo significativo: y por lo tanto lo mismo se predica de predicamentos diversos. Así como estas dos '(la) sustancia es una palabra', '(la) cantidad es una palabra' son verdaderas si los sujetos suponen materialmente y no significativamente.

Y si dijeras: la cualidad espiritual está en más |cosas| que cualquier predicamento, porque se predica de más |cosas| pues se predica de todos los predicamentos, y ningún predicamento se predica de todos los predicamentos:

Hay que decir que la cualidad espiritual no se predica de todos los predicamentos tomados significativamente, sino sólo tomados como signos, y por esto no se sigue que esté en más |cosas| que cualquier predicamento. Pues la superioridad y la inferioridad entre algunos se da porque uno tomado significativamente se predica de más |cosas| que otro tomado significativamente. De aquí que esta dificultad

sea como la de este nombre 'expresión', pues este nombre es uno contenido bajo el nombre, pues este nombre 'expresión' es un nombre, y no todo nombre es este nombre 'expresión'. Y sin embargo este nombre 'expresión' es de algún modo superior a todos los nombres y a este nombre 'nombre', pues todo nombre es una expresión, pero no toda expresión es un nombre.

Y por lo tanto parece que lo mismo es superior e inferior respecto de lo mismo. Lo que se puede solucionar diciendo que el argumento sería conclusivo si en todas las proposiciones por las que se prueba la conclusión los términos supusieran uniformemente. Pero ahora otro es el caso. Sin embargo si éste se llama 'inferior' del que –suponiendo de algún modo– se predica otro y de varios más, aunque si supusiera de otro modo aquello no se predicaría de ese tomado universalmente, [entonces] se puede aceptar que lo mismo es superior e inferior respecto de lo mismo, pero entonces 'superior' e 'inferior' no son opuestos sino diversos.

1.5 Los cinco universales y la suficiencia de su número

Después de haber presentado qué es el universal, hay que ver cuántas clases de universales se establecen. Se establecen cinco universales, cuya suficiencia y número se pueden tomar así. Todo universal es predicable de muchos: entonces o se predica esencialmente (*in quid*) de muchos o no se predica esencialmente. Si [se predica] esencialmente, de modo tal que por aquél corresponda adecuadamente responder a la pregunta hecha por la esencia (*per quid*) de algo, esto ocurre de dos modos. Porque aquellas muchas cosas de las que se predica son todas semejantes, de modo tal que todas convienen esencialmente, a menos quizás que uno se componga de muchos igualmente semejantes, y entonces es la especie especialísima. O no todas las cosas de las que se predica del modo dicho convienen, sino que corresponde encontrar dos cosas que sean simplemente desemejantes según su todo o según sus partes, si tuvieran partes, así como sucede con 'animal'. Pues 'animal' se predica de un hombre y de un asno, y es mayor la semejanza sustancial entre dos hombres que entre un hombre y un asno. De modo parecido sucede con 'color' referido a la blancura y a la negrura, pues ni esta negrura ni parte alguna de esta negrura conviene tanto con esta blancura o con parte alguna de esta blancura como una blancura conviene con otra, y por esto la intención predicable de la blancura / y de la negrura no es la especie especialísima sino el género. Pero la blancura es especie especialísima respecto de las blancuras, ya que aunque a veces una blancura convenga más con una blancura que con otra, así como dos blancuras igualmente intensas parece que convienen más que una blancura intensa y una opaca, sin embargo siempre una de aquellas blancuras conviene tanto con alguna parte de la otra como cualesquiera dos blan-

curas convienen entre sí. Y por esto 'blancura' es respecto de las blancuras especie especialísima y no género.

Sin embargo, hay que saber que tanto el género como la especie se toman de dos modos, a saber en sentido amplio y en sentido estricto. Pero en sentido estricto se llama género aquello por lo que adecuadamente se responde a la pregunta por el 'qué' (*'per' quid*) de alguna cosa con el pronombre que indica aquella cosa. Así como si se pregunta 'qué es esto', indicando a Sócrates, adecuadamente se responde diciendo que es un animal o un hombre y así de los demás géneros. Y ocurre de modo parecido con la especie.

Pero en sentido amplio se dice género o especie todo aquello por lo que adecuadamente se responde a la pregunta hecha por el 'qué es' (*'quid est'*) con un nombre connotativo, que no es meramente absoluto. Así como si se pregunta 'qué es [lo] blanco', adecuadamente se responde que es (lo) coloreado. En cambio si hicieras la pregunta 'qué es' con un pronombre demostrativo, nunca corresponde responder adecuadamente con '[lo] coloreado'. Pues cualquier cosa que indicaras con este pronombre 'esto', cuando se pregunta 'qué es esto', nunca responderías adecuadamente que es [lo] coloreado. Ya que al preguntar así o indicas el sujeto de la blancura, o indicas la blancura, y entonces es claro que no respondes adecuadamente, con '[lo] coloreado', pues la blancura no es coloreada; o indicas un agregado, y es claro que no respondes adecuadamente, ya que aquel agregado no es coloreado, como se mostrará más abajo; o indicas aquel término, y es claro que aquél término no es coloreado. Entonces es claro que / a tal pregunta 'qué es [lo] blanco' adecuadamente se responde con '[lo] coloreado', y por esto '[lo] coloreado se puede decir género, tomando en sentido amplio género. Ya que con '[lo] coloreado no se responde adecuadamente a la pregunta 'qué es' hecha con un pronombre demostrativo, por eso no es género, tomando en sentido estricto este vocablo 'género'. Y del mismo modo, análogamente, ocurre con la especie.

Y esta distinción es necesaria, ya que sin ella no se puede sostener sin contradicción mucho de la autoridad de Aristóteles y de otros autores; sino que hay que presentarlos con ella, ya que muchas reglas del género y de la especie se entienden del primer modo dicho, que no se entienden de los otros, como se mostrará en el curso de la exposición.

Pero si no se predica tal predicable esencialmente (*in quid*), esto ocurre porque o expresa una parte de la cosa y no otra, sin expresar nada extrínseco, y esa es la diferencia. Así como 'racional', si es la diferencia del hombre, expresa una parte del hombre, a saber, la forma y no la materia. O expresa o conlleva algo que no es parte de la cosa, y entonces se predica o contingentemente o necesariamente: si [se predica] contingentemente, se llama accidente, si necesariamente, se llama propio.

Sin embargo, hay que saber que a veces aquello extrínseco que se conlleva puede ser una proposición sin cuya verdad |no| puede la existencia (*esse exsistere*) predicarse con verdad de alguno, así como, según quienes sostienen que la cantidad no es otra cosa |diferente| de la sustancia y de la cualidad, este nombre 'cantidad' conlleva que, cuando se predica de alguno, sea verdadera esta proposición 'esto tiene una parte distante de |otra| parte', en caso de formarse.

Y también hay que saber que según muchas opiniones lo mismo puede ser género respecto de algunos, tomando en sentido amplio este nombre 'género', y propio o accidente respecto de otros. Así como la cantidad respecto de algunos es género, a saber, respecto del cuerpo, de la línea, de la superficie y de los de este estilo, y sin embargo, según la opinión que sostiene que la cantidad no es otra cosa |diferente| de la sustancia y de la cualidad, respecto de la sustancia y de la cualidad es / accidente o propio. Pero esto es imposible del género, tomado en sentido estricto este nombre 'género'. Y esto mismo hay que decir de la especie.

Y si dijeras: el ente es universal, y también el uno, y sin embargo no es género:

De modo parecido este |término| común 'universal' es universal, y sin embargo no es género ni especie:

A la primera de estas |objeciones| se puede decir que aquélla es una división de los universales que no se predican de todos, pero 'ente' se predica de todos. Respecto del uno, otra es la razón, ya que 'uno' puede atribuirse a un accidente o a un propio.

A la segunda se puede decir que este |término| común 'universal' es género, y por eso el género se predica de la especie, no por sí sino por la especie.

I.6 El individuo contenido en el universal

Hay que hablar en seguida de los cinco universales en especial. Sin embargo, primero hay que hablar del individuo, que se comprende bajo cualquier universal.

Y hay que saber primero que entre los lógicos estos nombres son convertibles 'individuo', 'singular', 'supósito', aunque entre los teólogos 'individuo' y 'supósito' no se conviertan, ya que entre ellos el supósito no es sino sustancia, pero el accidente es individuo. Pero en este capítulo hay que usar estos nombres del modo como los lógicos los usan.

Pero en lógica, 'individuo' se toma de tres modos.

Pues de un modo se dice individuo aquello que es una cosa en número y no varias, y así se puede aceptar que cualquier universal es individuo. De otro |modo| se dice individuo una cosa fuera del alma, que es una y no varias, ni es signo de alguna; y así cualquier sustancia es individuo. De un tercer modo se dice individuo

un signo propio de uno, que se llama término discreto; y así dice Porfirio que individuo es lo que se predica de uno solo. Pero esta definición no se puede entender de una cosa existente fuera del alma, es decir de Sócrates y Platón y de los de este estilo, ya que una cosa tal no se predica ni de uno ni de varios; por eso se precisa que se entienda de algún signo propio de uno, que no se puede predicar sino de uno; esto es, no se predica convertiblemente de algo, que puede suponer por varios en una misma proposición.

Pero tal individuo puede atribuirse de tres modos. Ya que algo es nombre propio de algo, así como este nombre 'Sócrates' y este nombre 'Platón'. Pero algo es un pronombre demostrativo, así como 'esto es un hombre', indicando a Sócrates. Pero a veces es un pronombre demostrativo tomado con algún término común, así como 'este hombre', 'este animal', 'esa piedra', y así de otros.

Y así como se diferencia este nombre 'individuo', así puede diferenciarse este nombre 'singular' y este nombre 'supósito'. De aquí que y / entre los antiguos –como aprendí de muchacho– los supósitos de algún término común se toman de dos modos, a saber por sí o por accidente. Así como de este término 'blanco' los supósitos por sí son 'este blanco', 'aquel blanco', |y| los supósitos por accidente son Sócrates y Platón y este asno. Lo que no puede entenderse sino tomando este nombre 'supósito' por individuos que son signos de cosas; ya que hablando del supósito que está de parte de la cosa y no como signo de algo, es imposible que algunos sean supósitos por sí de algún término y algunos |lo sean| por accidente. Pero tomando del otro |modo| supósito, a saber por un término propio de uno, que se dice supósito ya de aquél se predica aquello común, no por sí sino por su significado, se dicen supósitos por sí de algún término común aquellos que son pronombres demostrativos tomados con el mismo término común; pero los nombres propios y los pronombres demostrativos se dicen supósitos por accidente del mismo término. Y hay una gran diferencia entre estos individuos o supósitos y aquéllos, pues es imposible que uno de |dos| contrarios de un supósito por sí se predique con verdad del otro contrario, así como es imposible 'este blanco es negro', pero del supósito por accidente de un contrario se puede predicar el otro contrario, aunque no mientras es supósito de aquél, así como si Sócrates es supósito de lo blanco, todavía ésta es posible 'Sócrates es negro', y esto porque lo mismo puede ser sucesivamente supósito por accidente de dos contrarios, aunque no al tiempo.

Tomado de: OCKHAM, Guillermo. *Suma de Lógica*, 14-19.
Trad. de: Alfonso Flórez Flórez, Norma, Bogotá, 1994.

Capítulo XXXV

ÚLTIMAS FIGURAS Y FIN DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

I. El *problema del "primado" político*

√ Si Ockham negaba al Papa la *plentitudo potestatis* tanto en el campo político como en el espiritual, Egidio Romano era el autor de las tesis contrarias, es decir, que toda forma de autoridad tiene origen divino, y por lo tanto desciende del Papa. En las posiciones de Ockham, pero con orientación filoimperial se hallaba Dante. Sobre este tema, la posición más sobresaliente en el conjunto es la de Marsilio de Padua.

¿Primado de la Iglesia o del Imperio? → § 1

√ En el *Defensor pacis* Marsilio de Padua (1275/1280-1342/1343) parte del supuesto que el Estado es una *communitas perfecta*, es decir, autosuficiente y totalmente humana. Por lo tanto, en lo concerniente a la vida terrena, la soberanía pertenece al Estado y no a la Iglesia. El verdadero legislador en el Estado es la colectividad de los ciudadanos o la parte mejor de la misma y las leyes que proceden de ella son tales porque tienen carácter coactivo. En el Estado, pues, es la soberanía popular la que decide y sanciona las leyes, pero luego son las leyes, y no las personas, las que son soberanas: en donde las leyes no son soberanas, no hay Estado.

El Estado es una comunitas perfecta → § 2

1. Egidio Romano y Juan de París: ¿tiene el primado la Iglesia o el Estado?

En la obra política de Ockham se vio cómo éste se opone al primado político del Papado. Contra el absolutismo del Papa, Ockham invoca la ley de Cristo, que es ley de libertad. El Papa no puede pretender ni en el campo político ni en el espiritual, la *plenitu-*

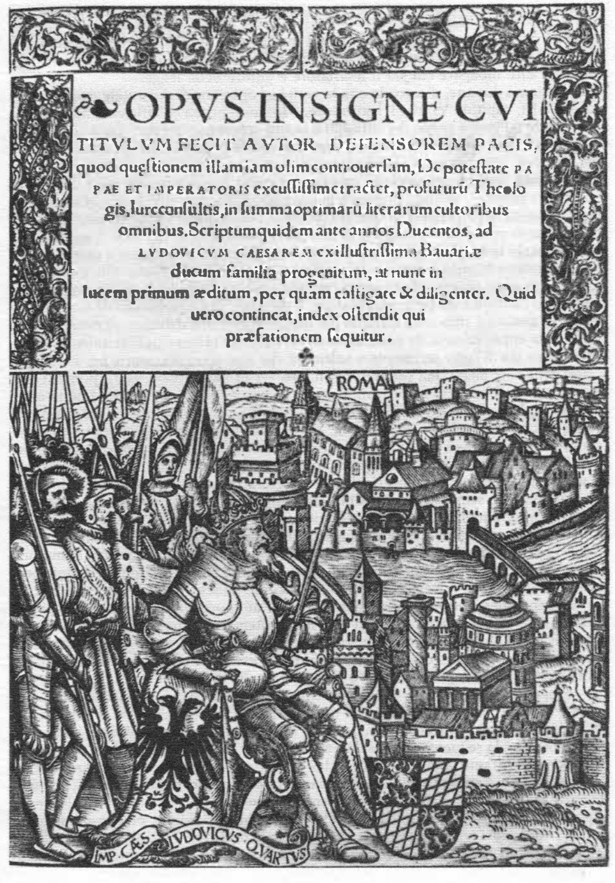
do potestatis. Lo que está en el centro del interés de Ockham son, en realidad, los derechos de la Iglesia. Ésta es "la multitud de todos los católicos que han existido desde los tiempos de los profetas y de los apóstoles hasta ahora". Y la tradición histórica de la Iglesia es la que reconoce y fija, en el curso de su vida religiosa, las verdades que están a su base. La Iglesia, y no el Papa o el Concilio, es infalible. Y si el poder del Papa sobre la Iglesia no es *dominativus* sino *ministrativus* es igualmente insostenible, para Ockham, la pretensión del Papado de Avignon de que el poder del Emperador derivara de Dios solo mediante el Papa. Cristo y los apóstoles, dice Ockham, no tuvieron nunca la intención de establecer un reino temporal; su misión tuvo como fin la salvación espiritual. Y el Imperio –que pasó de los romanos a Carlomagno y luego a la nación germana– existe antes de Cristo y no esperó al Papa para realizar sus funciones. En síntesis, para Ockham, en sustancia, vale la teoría propuesta por primera vez por el papa Gelasio I (492-496) según la cual, el poder del Papado y el del Imperio son independientes. Sin embargo, mientras que el papa Gelasio había formulado la teoría de las "dos espadas" porque en ese tiempo era funcional para la reivindicación de la autonomía de la Iglesia de la política, más tarde, en un contexto histórico y político diverso, especialmente con Inocencio III (1198-1216) se avanzó con decisión la teoría del primado del poder de la Iglesia sobre el del Imperio. De ahí todas las sucesivas polémicas sobre el predominio de uno u otro poder.

Defensor de la tesis de la Curia fue Egidio Romano (de Colonia) nacido en Roma en 1247, discípulo de Tomás en París, defensor del tomismo contra la condenación de Esteban Tempier y de Roberto Kilwardby, maestro en París luego de la muerte de Esteban Tempier, consagrado arzobispo de Bourges por Bonifacio VIII, muerto en Avignon en 1316. En su *De ecclesiastica potestate*, de 1302, Egidio se declara a favor de la tesis de la Curia y afirma que tanto la autoridad política como todo poder procede de la Iglesia o por la Iglesia. Y la iglesia se identifica con el Papa.

Tenaz opositor de las tesis del papista Egidio Romano, fue en ese tiempo, Juan de París, (1269-1306) quien en el *De potestate regia et papali* afirmó el derecho de los individuos a la propiedad y negó que el Papa pudiera arrogarse la *plenitudo potestatis* y le atribuyó únicamente la función de administrador de los bienes de la Iglesia.

También Dante (1265-1321) en el *De Monarchia* se preocupó por defender el Imperio frente a las pretensiones del Papado. Estas dos instituciones tienen finalidades diversas: el Imperio mira a los bienes que se consiguen en esta tierra; la Iglesia a la bienventuranza celeste. Dadas, pues, estas diferentes finalidades, las dos instituciones son irreductibles la una a la otra. Pero si se quiere discutir sobre el primado de una de las dos, entonces, considerando que solo el Imperio puede asegurar la paz y la justicia, tal primado pertenece al Emperador, ya que para la perfección de la convivencia humana, "conviene

que sea uno, como piloto, que, consideradas las condiciones del mundo, para ordenar los diversos y necesarios oficios, tenga totalmente el universal y repugnante oficio de comandar [...]". Este uno es el Emperador: "De todos los comandantes él es el comandante y todo lo que él dice es ley y debe ser obedecido por todos y todo otro mandato diferente al suyo, debe tomar de éste vigor y autoridad".


OPVS INSIGNE CVI TITVLVM FECIT AVTOR DEFENSOREM PACIS, quod quęstionem illam iam olim controuersam, De potestate PAPAE ET IMPERATORIS excussissime tractet, profuturū Theologis, Iurecōsultis, in summa optimarū literarum cultoribus omnibus. Scriptum quidem ante annos Ducentos, ad LVDOVICVM CAESAREM ex illustrissima Bauariæ ducum familia progenitum, at nunc in lucem primum æditum, per quam castigate & diligenter. Quid uero contineat, index ostendit qui præfationem sequitur.

Frontispicio de la primera edición impresa del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua (Basilea, 1522).

En una mirada panorámica, no es difícil constatar que, en el trasfondo de los autores citados, y de los otros de la Escolástica, está, como un punto muy significativo, la obra política de Marsilio de Padua, en la que no es difícil tocar como con la mano, el fin del pensamiento medieval y el comienzo de la edad moderna. Esto porque las teorías políticas y jurídicas de Marsilio se sitúan fuera del campo en que se desarrollaron las disputas de los Medievales: en efecto, Marsilio elaboró su doctrina sin tener en cuenta el derecho natural divino que, de un modo u otro, había constituido la columna del pensamiento medieval.

2. El *Defensor pacis* de Marsilio de Padua

Marsilio nació en Padua entre el 1275 y el 1280. Fue a París, en donde enseñó y en donde, entre el 1312 y el 1313, fue rector de la Universidad. En París sufrió el influjo del averroísmo latino, que separaba claramente la razón de la fe y que con la doctrina de la *doble verdad* eliminaba los obstáculos por la vía de un racionalismo radical. Averroísta era

también Juan de Jandun que se dice que colaboró con Marsilio a la composición de su obra mayor, el *Defensor pacis*, terminada en 1324. Murió entre el 1342 y el 1343.

Vamos a las tesis de fondo del *Defensor pacis*. Pues bien, para Marsilio el Estado es una *communitas perfecta*, una comunidad natural autosuficiente que se construye sobre la razón y la experiencia de los hombres. Y les sirve a estos para "vivir y vivir bien". El Estado, del que habla Marsilio, no es un Imperio universal, sino el Estado nacional o el Común o la Señoría; es decir, es el Estado de su tiempo. Y este Estado es para él una construcción humana que resuelve finalidades humanas y no se basa en vínculos de naturaleza teológica.

Fe y razón son diferentes, como la Iglesia y el Estado. Éste no debe estar supeditado a aquélla. Al contrario, por lo que se refiere a la vida terrena, es la Iglesia la que debe estar supeditada al Estado.

Ciertamente la ley religiosa es la que tiene por finalidad *la gloria o la pena "en el siglo futuro"*. Es la ley mosaica, la ley evangélica y también la ley de Mahoma y la de los mismos persas. Pero, además de esta ley religiosa, hay otra ley que es el criterio de lo justo y útil en el campo humano y social. Y esta ley es tal porque es un *mandato coactivo* al que va unido *un castigo o una recompensa para conceder en este mundo*".

De este modo, para Marsilio, la ley no tiene ni un fundamento divino ni un soporte ético ni se basa en el derecho natural. "Decimos que –escribe Marsilio en el *Defensor pacis*– legislador, es decir causa efectiva primera y propia de la ley, es el pueblo, es decir, la colectividad (*universitas*) de los ciudadanos o la parte más importante de (*valentior pars*) de los mismos, que por su elección, es decir, por voluntad expresada con palabras en la reunión general de los ciudadanos, ordena o verdaderamente determina hacer u omitir una cosa que concierne a los hechos civiles humanos con amenaza de pena o suplicio terreno".

La ley y por lo mismo el Estado, son realidades humanas y hallan su justificación únicamente en que son puestos por voluntad humana. Es la ley la que es soberana y no el individuo o el gobierno, al que el pueblo controla justamente por medio de la ley, ya que, con Aristóteles, Marsilio está convencido de que "donde las leyes no son soberanas, no hay verdadero y propio Estado".

Soberanía popular y Estado de derecho: son, pues, los dos pilares innovadores de la teoría política original de Marsilio de Padua.

II. Dos *reformadores preluteranos*: Juan Wyclef y Juan Huss

√ Dos antecesores de la Reforma fueron el inglés Juan Wyclef y el bohemio Juan Huss.

El primero, influenciado por el determinismo teológico de Tomás Bradwardine (Dios es causa determinante de los actos humanos voluntarios) lo empleó para eliminar toda mediación entre Dios y los fieles: el hombre es súbdito de Dios no de otros, de modo que la comunidad de los fieles tiene como cabeza directamente a Cristo y no al Papa. Esta comunidad de fieles tiene poco que ver con la Iglesia visible, rica y poderosa, y se identifica en cambio con la Iglesia invisible de los predestinados a la salvación, cuyo signo de reconocimiento es la pobreza y la gracia.

Juan Wyclef: el hombre es súbdito de Dios y no del Papa → § 1

√ En posiciones análogas a la de Juan Wyclef se encuentra Juan Huss, que conjugó los temas de reforma religiosa con un fuerte componente nacionalista (la libertad de Bohemia contra el Imperio y la Iglesia).

Juan Huss: *reforma religiosa y libertad nacional* → § 2

1. Juan Wyclef

Ockham y Marsilio definieron la doctrina de la oposición al poder monárquico del Papado y delinearon la doctrina de la superioridad del Concilio.

Esas ideas entraron bien pronto en simbiosis con los intereses políticos de muchos soberanos europeos que tendían a la constitución de iglesias nacionales.

La acción de los reinos y de los Estados autónomos logró sus efectos también porque el Papado se hallaba en una situación verdaderamente dramática. Durante el cautiverio en Avignon, el Papado había sido reducido a un instrumento de la política francesa y con Juan XXII había perdido todo su prestigio habiéndose transformado en una máquina financiera que se enriquecía a expensas de las diversas comarcas europeas. De ahí la revuelta de todos aquellos que, distinguiendo el poder civil del religioso, pensaban reconducir a la Iglesia al espíritu del Evangelio.

Se encaminaba entonces hacia la Reforma. Los dos pensadores más importantes de la Europa preluterana fueron el inglés Juan Wyclef y el bohemio Juan Huss.

Juan Wyclef (1320-1384) estudió en Oxford y allí fue influenciado por las teorías de Scoto y de Ockham. Pero sobre todo fue influenciado por las concepciones de Tomás Bradwardine (muerto en 1349).



Vista de Praga en el s. XVII, en un grabado de la época (Praga, Biblioteca Nacional).

Brawardine, más escotista que ockhamista, había sido profesor en Oxford y escribió varias obras científicas como: *De arithmetica speculativa*, *De arithmetica pratica*, *De geometria speculativa*, *De velocitate motuum*, *Tabulae astronomicae*. Su obra más conocida es el tratado *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*.

Partiendo del axioma que Dios es el principio absoluto de todo y causa suprema de todo acontecimiento, Bradwardine dedujo de modo riguroso –procediendo matemáticamente– que la voluntad divina es causa suficiente pero precisamente es causa determinante de los actos humanos voluntarios. Esto significa que Dios, en opinión de Bradwardine, puede determinar la voluntad humana al realizar actos libres. Pues bien, tras las huellas de Brawardine, Wyclef profesó un rígido *determinismo teológico*. Fue profesor de teología por varios años en Oxford, lugar en donde se difundieron sus ideas.

Wyclef, basado en la idea central según la cual la voluntad divina realiza y ejerce un dominio total sobre las acciones humanas, opuso a la autoridad del Papa y del clero la de la Biblia, negó que en la Eucaristía esté la presencia real de Cristo; negó la eficacia de los sacramentos; rechazó los ritos a favor de la interioridad del acto de fe personal.

Partiendo de estas ideas, Wyclef tomó parte en la controversia entre el Papado y la corona inglesa sobre las más acuciantes cuestiones jurisdiccionales y fiscales y en abierta lucha contra la Iglesia asumió el papel de jefe de un amplio movimiento de rebelión antieclesiástica.

Wyclef escribió sus obras político-religiosas entre el 1374 y el 1384. Estas, compuestas luego de las obras filosóficas (*De ideis* y *Tractatus de logica*) son *De dominio divino*, *De officio regis*, *De potestate papae*.

Las tesis principales que sostiene en tales obras son las siguientes. El hombre, cada hombre, es súbdito inmediato y directo de Dios. Entre Dios y cada uno no hay intermediarios. La Iglesia, además, es la comunidad de los predestinados y esta comunidad tiene por cabeza a Cristo y no al Papa. La jerarquía y el aparato organizativo exterior sirven solo para degradar la vida espiritual porque la *verdadera Iglesia* es la de los justos que es única soberana de los bienes temporales colectivos. A la Iglesia visible, rica, jerarquizada, dedi-

cada al culto exterior y a las guerras, Wyclef contrapone la Iglesia invisible, la Iglesia mística de los preelegidos por Dios a la salvación. Y aunque, justamente, la predestinación es voluntad de Dios y por lo tanto un misterio, para Wyclef *el signo* de pertenencia a la verdadera Iglesia y a la gracia, es la *pobreza*, dado que las obras no son suficientes para la salvación que es un don gratuito y misterioso de la voluntad divina.

Wyclef difundió sus ideas entre el pueblo por la predicación, al que intentó acercar a la *lectura directa* de la *Biblia*. A tal movimiento religioso están estrechamente ligados los intentos de reformas sociales de los estratos sociales a los que él se dirigía. Los Lolardos se inspiraron en él.

3. Juan Huss

La concepción teológico-política de Juan (Jan) Huss (1369-1415), cuya obra, vida y muerte se fusionaron con las reinvindicaciones que sostenía Bohemia (y siguió sosteniendo) contra el Imperio y la Iglesia, está influenciada por las ideas de Wyclef.

Defensor de la Iglesia invisible de los elegidos, crítico del lujo de la Iglesia y de las injusticias sociales, seguidor de las teorías de Wyclef sobre la igualdad entre clero y laicado y de la urgencia de predicar en la lengua nacional, en 1410, en una predicación que hizo en la Universidad, Juan Huss sostuvo que la verdadera Iglesia es el Cuerpo místico de los creyentes unidos a Cristo y no la institución visible, jerarquizada y corrompida que debe estar sometida al juicio constante de la ley de Dios.

Wyclef y Huss esbozaron doctrinas a las que la Reforma dará una expresión más madura y coherente.



Juan Huss (1369-1415), reformador religioso bohemio, en la hoguera. En el fondo de la miniatura se ven el Papa, los cardenales y los obispos del Concilio de Costanza

III. *Maestro Eckhart y la mística especulativa alemana*

El misticismo especulativo de Maestro Eckhart → § 1

√ En orientaciones similares a las de Wyclef y de Huss, pero desarrolladas con contenidos totalmente diferentes, se coloca Maestro Eckhart. También Eckhart se propone restablecer el contacto entre hombre y Dios, haciéndolo lo más directo posible, pero escoge para este fin la vía del misticismo sostenido por la estructura doctrinal de los neoplatónicos (por lo cual se habla de misticismo especulativo).

Dios es uno en todas las cosas y está por encima de todas ellas → § 2

√ Lo que Maestro Eckhart busca es una relación directa entre la criatura y el Creador y precisamente la unificación de ambos.

El mundo y el hombre sin Dios son nada y la idea del mundo está presente en la mente de Dios *ab aeterno*. Se debe entonces pensar que en Dios coinciden pensamiento y ser y que su ser purísimo consiste justamente en la capacidad de dar el ser a las cosas. Dios es también uno y principio de unidad y como tal "desciende totalmente a todas las cosas", determinando la esencia de cada una, pero "lo que es uno en todas las cosas debe estar necesariamente por encima de las cosas" (es decir, por encima del ser).

El retorno a Dios →§ 3

√ En este marco metafísico, el hombre, si quiere encontrarse a sí mismo debe remontarse al origen de su ser –es decir, a Dios– por el alejamiento de las realidades mundanas y por la identificación con la voluntad de Dios.

El fin del pensamiento escolástico → § 4

√ Es del todo evidente que el pensamiento de Eckhart con su regreso al neoplatonismo se sostiene –aunque con motivaciones filosóficas muy diferentes– en el de Ockham, al decretar el fin del pensamiento escolástico medieval de inspiración aristotélica.

1. Razones de la mística especulativa

A la crisis de la teología racional con su implantación aristotélica del s. XIV se unió un resurgir de inspiraciones místicas inspiradas en el neoplatonismo. En realidad, la presencia de Platón no disminuyó en el Medioevo. Incluso cuando a comienzos del s. XIII el interés por Aristóteles fue casi hegemónico, el neoplatonismo no estuvo ausente. Esto sucedió especialmente en Alemania en donde la presencia y la influencia de Alberto Magno no habían permitido la instauración ni de una fuerte tradición tomista ni, igualmente, de una fuerte tradición escotista. Y justamente los discípulos de Alberto Magno fueron los que acentuaron los elementos neoplatónicos. Así, por ejemplo, Guillermo de Moerbeke que tradujo a Aristóteles para santo Tomás, en 1268, tenía lista la traducción

de la *Elementatio theologica* de Proclo. Y en la escuela de Colonia estaban bien presentes el Pseudo-Dionisio y el *Liber de causis* (que es un extracto de los *Elementos de teología* de Proclo). Ni se deben olvidar los *Comentarios al Timeo* y al *Parménides* de Platón, traducidos también por Guillermo de Moerbeke.

A decir verdad, también en los escolásticos más grandes no falta –y de modo más o menos fuerte– una cierta vena mística, ya que, por cuanto alejada pueda andar la razón –lo que en último término cuenta para un creyente, antes que nada y por encima de todo– es el retorno a Dios y la unión con Él. Sin embargo, aunque la disolución de las pretensiones de la Escolástica (disolución iniciada por Scoto y llevada a sus conclusiones más coherentes por Ockham) había minado la confianza de que la razón pudiera si quiera llegar a los *praeambula fidei*, el *asunto de la fe* resurgió más agudo que nunca y la vía del *misticismo* apareció como la única practicable para unir al hombre con Dios. En efecto, el problema parecía más urgente que nunca: si la fe no halla *ningún* apoyo en la razón, si no es ni demostrable ni se le puede asignar fundamento, ni es plausible por la razón, ¿no es entonces algo meramente arbitrario, una locura de más?

Entonces la tarea que más presionaba y que la Escolástica presentaba, en su ocaso, a los hombres de fe, era: *restablecer el contacto entre el hombre y Dios*.

Y este fue, justamente, el problema que enfrentó la corriente del *misticismo especulativo alemán*. *Misticismo* porque insiste sobre el hecho de que Dios está *más allá* de toda nuestra posibilidad conceptual y porque sostiene que el hombre separado de Dios no es nada. *Especulativo* por la razón de que está impregnado de filosofía; se alimenta sobre todo de las doctrinas neoplatónicas de Proclo y del Pseudo-Dionisio y asume como central la *teología negativa* que era, por ejemplo, en santo Tomás apenas *un* elemento de su sistema filosófico-teológico.

Ahora bien, de este movimiento de pensamiento místico-especulativo el representante principal es Maestro Eckhart. De él debemos hablar ahora.

2. Maestro Eckhart: el hombre y el mundo son nada sin Dios

Maestro Eckhart (Equardus) nació en Hochheim, cerca de Gotha, en Turingia, hacia el 1260. Entró en el convento de los dominicanos de Erfurt, estudió luego en Estrasburgo y en Colonia. Fue maestro en teología en 1302, enseñó en París del 1302 al 1304. Ocupó cargos en la orden dominicana. De 1311 a 1314 estuvo de nuevo en París. En 1314 fue a Estrasburgo, dedicado a la predicación. Luego de 1320 estuvo de nuevo en Colonia como maestro en el Studium general de los dominicanos; y allí, entre sus discípulos

tuvo a Enrique Seuse (Susone). Eckhart es autor de un *Opus tripartitum*, de *Quaestiones* y de *Predicaciones* y *Tratados* escritos, estos últimos, en alemán. Murió hacia el 1327.

La obra de Eckhart puede ser considerada como una búsqueda significativa de la fe a la que –como se dijo arriba– le había llegado a faltar el soporte de la razón. Su pensamiento está centrado en la *unidad entre Dios y el hombre*, entre lo sobrenatural y lo natural. El hombre y el mundo natural, sin Dios, no tendrían sentido alguno, serían nada.

"En Dios –escribe Eckhart– ser y conocer coinciden realmente [...]. Por esto, en Dios están presentes desde siempre la idea de las criaturas y la voluntad de crear.

Por consiguiente, las cosas existen *ab aeterno* en el entendimiento de Dios mismo, "porque Dios es entendimiento y conocimiento y su conocimiento es el fundamento del ser mismo". Eckhart, a este propósito, se refiere al Evangelio de Juan: "En el principio estaba el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios". Y comenta: "El evangelista no dijo: en el principio estaba el ente y Dios era el Ente. Ahora bien, el Verbo se refiere totalmente al entendimiento y subsiste en él como acto de decir y como palabra dicha que incluye el ser y el no-ser. Por eso dice el Salvador [...]: *Yo soy la verdad*". Dios, pues, no es el ser, ya que es él el que crea el ser.

Además, "Dios es amor". Lo es porque el amor es unificante y difusivo. Dios es *caridad* y es *uno*; en efecto, es "imposible que haya dos infinitos". Y "el uno desciende totalmente en todas las cosas que son externas, múltiples y numeradas, en cada una de ellas el uno no se divide, sino que permaneciendo uno incorrupto esparce todo número y conforma con su unidad".

Dios, pues, está en todas las criaturas: éstas, sin Dios, *son nada*; pero el Dios "que está en todas las criaturas es el mismo que está por encima de ellas, porque lo que es uno en muchas cosas, debe estar necesariamente por encima de ellas". Las cosas so tales porque tienen esencia, y ésta no existiría si Dios no la hubiera pensado, si no estuvieran en Dios: "Dios está en todas las criaturas y, sin embargo, está por encima de ellas. Y el mismo que está en todas las criaturas es el mismo que está por encima de ellas, porque lo que es uno en muchas cosas, debe necesariamente estar por encima de las cosas".

Dios-está-por–encima–del–ser. El ser puede ser conocido, Dios es inefable.

En conclusión, el gran concepto (expresado por Platón en la *República* y difundido luego ampliamente por los neoplatónicos) del Principio supremo-por-encima-del-ser predomina en nuestro filósofo. Y Eckhart afirma que cuando digo que Dios no es el ser, sino que está por encima del ser, "no le he quitado con esto el ser; al contrario, lo he ennoblecido". [Textos 1]

3. El retorno del hombre a Dios

Todo cuanto existe es obra del Ser divino que "ama necesariamente". Las cosas, por lo tanto, y el hombre mismo son nada sin Dios. *Ésta es la razón por la que el hombre debe regresar a Dios*: solo regresando a Dios el hombre se encontrará a sí mismo. Y nosotros "aferramos a Dios en el alma que es la que posee una gota de la razón, una chispa, un germen".

La *razón* es la que debe de nuevo ser capturada por Dios y hundirse en Él. Pero para esto, el hombre debe hacerse espíritu libre: "Espíritu libre es el que no se afana por nada, no se ata a nada, no se vincula en modo alguno a su interés y en ninguna cosa piensa en sí mismo, porque se hunde en la amadísima voluntad de Dios y ha renunciado a la propia".

Quien es recto, dice Eckhart, tiene verdaderamente a Dios en sí y quien tiene a Dios "lo tiene en todos los lugares, en el camino, entre la gente, como en la Iglesia o en la soledad o en la celda. Si lo posee de verdad y lo posee siempre, nadie puede perturbarlo". Como nada puede perturbar a Dios, así nada puede perturbar al hombre que "lleva a Dios en todas sus obras y en todo lugar", porque "cada obra suya es más bien obra de Dios".

Es necesario, por tanto, "guardarse de sí mismo" y ser "libre de deseos". Lo que cuenta es abandonarse a Dios "también si quiere arrojar sobre nosotros vergüenzas, trabajos, dolores [la mejor cosa es] aceptar todo eso con placer y reconocimiento y dejarse guiar por Dios más que permanecer turbados". Ciertamente el hombre "debe ejercitarse en las obras, que son fruto de las virtudes [...]"y sin embargo, "es necesario aprender a ser libres aun en medio de nuestras obras".

Libres también para la muerte: "Un hombre verdaderamente perfecto debe habituarse a la muerte y salir de sí y trasformarse de tal modo en Dios, que su felicidad consista solo en no saber nada más de sí ni de otra cosa, sino solo a Dios, y no conocer otro querer que el querer de Dios y conocer a Dios como Dios lo conoce a él, según lo que dice san Pablo".

El retorno a Dios exige que el alma esté "libre y despojada de toda otra criatura". Solo así el alma "aferra a Dios y está en Dios, una con Dios, y ve a Dios cara a cara". Y el alma que está en Dios está "pronta para acoger todo ataque, toda prueba, contrariedad y dolor y a soportarlos valerosamente con ánimo gozoso y sereno [...] reposando tranquilamente en la riqueza y en la comunión con la inefable sabiduría superior". De hecho, es insoportable el dolor cuando el hombre sufre por sí mismo pero si sufre por Dios entonces el sufrimiento no duele "porque Dios lleva el peso": "Si me pusieran un quintal en el cuello, pero otro llevara el peso, con gusto me sometería a cien como a un kilogramo, porque no me resultaría ni pesado ni me haría mal".

4. Oposiciones suscitadas por Eckhart y sus discípulos

Es significativa la condenación de diecisiete tesis de Eckart como heréticas y doce como temerarias, proferida por Juan XXII. Sus ideas tienen alcance demoledor para algunos de los ejes del pensamiento medieval y su neoplatonismo disuelve los goznes del aristotelismo y su mediación sintética no parece ya posible como lo había sido, en cambio, en Tomás de Aquino.

Discípulos de Eckhart fueron Juan Tauler (1300-1361) y Enrique Seuse o Suso o Suzón (1296-1366). La influencia de Eckhart se hizo sentir en el flamenco Juan de Ruysbroeck (1293-1381) y en una obra mística que llegó a ser famosa titulada *Teología alemana*, escrita en Frankfurt por un dominicano anónimo, en la segunda mitad del s. XIV y publicada significativamente por primera vez por Lutero entre 1516 y 1518.

Ockham y Eckhart expresan, de modos opuestos, pero de la manera más significativa, el fin del pensamiento escolástico y del Medioevo.



Colonia en un grabado del medioevo tardío. la presencia de los dominicanos en la ciudad tuvo gran relevancia cultural. Aquí estudió Tomás en la escuela de Alberto Magno. Aquí se formó también Maestro Eckart, cuya mística especulativa sobrepasa el horizonte cultural de la Escolástica.

MAESTRO ECKHART

1. VER A DIOS EN LAS CRIATURAS Y LAS CRIATURAS EN DIOS ES FUENTE DE VERDADERA CONSOLACIÓN

En primer lugar debe saberse que el sabio y la sabiduría, el veraz y la verdad, el justo y la justicia, el bueno y la bondad, se miran mutuamente y se relacionan el uno con el otro de la siguiente manera: la bondad no fue creada ni hecha ni ha nacido; sin embargo, es parturienta y da a luz al bueno, y el bueno, en cuanto es bueno, no fue hecho ni creado y, no obstante, es niño nato e hijo de la bondad. La bondad engendra a sí misma y a todo cuanto es, en la persona del bueno: infunde en el bueno (el) ser, (el) saber, amar, y obrar, todos juntos, y el bueno recibe todo su ser, saber, amar y obrar del corazón y fondo más íntimo de la bondad y solamente de ella. (El) bueno y (la) bondad no son sino una sola bondad, completamente unos en todo, a excepción de dar a luz (por una parte) y (por otra) nacer; de todos modos, el dar a luz por parte de la bondad y el nacer en el bueno, constituyen cabalmente un solo ser, una sola vida. Todo cuanto pertenece al bueno, lo recibe tanto de la bondad como en la bondad. Allí existe y vive y mora. Allí se conoce a sí mismo y a todo cuanto conoce, y ama a todo cuanto ama, y coopera con la bondad de la bondad, y la bondad (a su vez realiza) todas sus obras con él y dentro de él, como está escrito y lo dice el Hijo: "El Padre que permanece y mora en mí, hace las obras" (*Juan* 14, 10). "El Padre obra hasta ahora y yo obro" (*Juan* 5, 17). "Todo cuanto es del Padre, es mío, y todo cuanto es mío y de lo mío, es de mi Padre: (es) suyo cuando lo da y mío cuando lo tomo" (*Juan* 17, 10).

Además hay que saber que, cuando decimos "bueno", el nombre o la palabra no significan ni encierran ninguna otra cosa, ni más ni menos, que la mera y pura bondad; mas se trata de una autoentrega. Si decimos "bueno", comprendemos que su bondad le fue dada, infusa, engendrada por la Bondad no nacida. De ahí que dice el Evangelio: "Así como el Padre tiene vida en sí mismo, así dio también al Hijo que tuviese vida en sí mismo" (*Juan* 5, 26). El dice: "en sí mismo" y no "por sí mismo" ya que el Padre se la dio.

Todo cuanto acabo de decir pues, del bueno y de la bondad, es igualmente verdadero también con respecto al veraz y a la verdad, al justo y a la justicia, al sabio y a la sabiduría, al hijo de Dios y a Dios Padre; (es verdadero) para todo cuanto ha nacido de Dios y no tiene padre en esta tierra (y) en lo cual no nace tampoco nada de todo lo creado, de todo cuanto no es Dios, y en lo cual no hay imagen alguna fuera de Dios en su desnudez (y) pureza. Pues, así dice san *Juan* en su Evangelio: "Les dio poder y capacidad para poder llegar a ser hijos de Dios a todos cuantos no han naci-

do ni de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón sino de Dios y solamente de Dios" (*Juan* 1, 12 s.).

Él entiende bajo "sangre" todo cuanto en el hombre no está sometido a la voluntad humana. Bajo "voluntad de la carne" entiende todo cuanto en el hombre, si bien está sometido a su voluntad, lo hace con resistencia y contrariedad, y se inclina hacia el apetito de la carne y pertenece al alma y al cuerpo juntos y no se halla, propiamente dicho, sólo en el alma; y en consecuencia, las potencias (del alma) se cansan, se debilitan y envejecen. Bajo "voluntad de varón" entiende san *Juan* las potencias superiores del alma, cuya naturaleza y acción no están mezcladas con la carne, (sino) que se hallan dentro de la pureza del alma, apartadas del tiempo y del espacio, y de todo cuanto mira aún con alguna esperanza o gusto hacia el tiempo y el espacio, (potencias pues), que no tienen nada en común con cosa alguna; en ellas el hombre está configurado a la imagen de Dios, en ellas es de la estirpe y familia de Dios. Y, sin embargo, como no son Dios mismo y fueron creadas en el alma y junto con el alma, deben ser desnudadas de su propia imagen de Dios, naciendo en Dios y de Dios, de modo que Dios sólo sea (su) Padre; pues de esta manera son también hijos de Dios y el Hijo unigénito de Dios. Porque soy hijo de todo aquello que me configura y engendra a su imagen y dentro de sí como igual. En cuanto semejante hombre, –Hijo de Dios, bueno como hijo de la bondad, justo como hijo de la justicia– es únicamente hijo de ella, (la justicia) es parturienta no nacida y su hijo nato posee la misma esencia única que tiene y es justicia, y él toma posesión de todo cuanto es propiedad de la justicia y de la verdad.

En toda esta doctrina que se halla escrita en el Santo Evangelio, y que se conoce con certeza a la luz natural del alma racional, el hombre encuentra un verdadero consuelo respecto a cualquier sufrimiento.

Dice san *Agustín*: Para Dios no hay nada que sea lejano o largo. Si quieres que nada te resulte ni lejano ni largo, vincúlate a Dios, pues entonces dos mil años son como el día de hoy. De la misma manera digo yo: en Dios no hay ni tristeza ni pena ni infortunio. Si requieres ver libre de todo infortunio y pena recurre y dirígete solamente a él con completa integridad. Ciertamente, todas las penas provienen del hecho de que no te dirijas hacia Dios, ni únicamente a Él. Si tú, en cuanto a tu forma y nacimiento, te hallaras únicamente en la justicia, entonces por cierto, ninguna cosa podría darte pena a ti, así como la justicia no (puede afligir) a Dios mismo. Dice *Salomón*: "Al justo no le aflige nada de lo que le pueda suceder" (*Pr* 12, 21). No dice: "Al hombre justo", ni "al ángel justo", ni a esto ni a aquello. Dice: "Al justo". Lo que de algún modo pertenece al justo, especialmente lo que convierte en suya su justicia y el hecho de que él sea justo, esto es hijo y tiene (un) padre en esta tierra y es criatura, y está hecha o creado porque su padre es criatura, hecha o creada. Pero "justo" sin más, no tiene ningún padre hecho o creado, y Dios y la justicia son com-

pletamente una sola cosa, y la justicia sola es su padre, pero no cabe en él (es decir, en el justo) ni pena ni infortunio como tampoco pueden caber en Dios. (La) justicia no le puede producir pena, ya que (la) justicia no es nada más que alegría, placer y deleite: además: si la (justicia) le produjera pena al justo, ella misma se produciría esta pena. Ninguna cosa despareja e injusta, ni hecha ni creada, podría apenar al justo porque todo lo creado permanece muy por debajo de él en la misma medida en que (se halla) por debajo de Dios, y un surte ninguna impresión ni influencia en el justo y no engendra a sí misma en aquel cuyo Padre es sólo Dios. Por eso, el hombre debe esforzarse mucho por quitarse la imagen de sí mismo y de todas las criaturas, no conociendo a ningún padre fuera de Dios solo; luego, nada lo puede apenar ni afligir, ni Dios ni la criatura, ni lo creado ni lo increado, y todo su ser, vivir, conocer, saber y amar, proviene de Dios y (se halla) en Dios y (es) Dios.

Además, hay que saber otra cosa igualmente consoladora para el hombre en todos sus infortunios. Resulta que el hombre justo y bueno con seguridad se alegra de la obra de la justicia incomparable e, incluso digo, inefablemente más de lo que para él, o hasta para el supremo de los ángeles, son el deleite y la alegría que sienten con respecto a su ser o vida naturales. Por ello, los santos entregaron también alegremente su vida por amor a la justicia.

Ahora digo yo: Si el hombre bueno y justo sufre un daño exterior y permanece inmutable con ecuanimidad y paz en el corazón, entonces es verdad lo que acabo de decir, (a saber), que al justo no lo entristece nada de todo cuanto le sucede. Si él, en cambio, se entristece a causa del daño exterior, de cierto, es sólo equitativo y justo que Dios haya permitido que se dañara a este hombre que pretendía ser justo y se imaginaba serlo mientras tales nonadas todavía podían afligirlo. Si se trata, pues, de la justicia divina, de veras, él no ha de afligirse, sino, al contrario, sentir una alegría mucho mayor de (la que produce) su propia vida la que da mucho más alegría a todo hombre y que le resulta más valiosa que todo este mundo; pues ¿para qué le serviría al hombre todo este mundo si él no existiera?

La tercera palabra que se puede y debe conocer, es ésta según la cual, sólo Dios, de acuerdo con la verdad natural, es el único manantial y la vena fontal de toda bondad, de la verdad esencial y del consuelo, y todo cuanto no es Dios tiene de suyo una amargura natural y desconsuelo y pena, y no agrega nada a la bondad que proviene de Dios y es Dios, sino que ella (la amargura) mengua y encubre y esconde la dulzura, el deleite y el consuelo que da Dios.

Ahora diré además que toda pena proviene del amor de aquello que el daño me ha quitado. Si me apena entonces el daño hecho a las cosas externas, esto es señal cierta de que amo cosa externas y amo, en verdad, (la) pena y (el) desconsuelo. Si amo y busco la pena y el desconsuelo ¿es de extrañar que me afecten las penas? Mi corazón y mi amor otorgan a la criatura la bondad que es propiedad de Dios.

Me vuelvo hacia la criatura de la cual proviene, por naturaleza, desconsuelo y doy la espalda a Dios de quien emana todo consuelo. ¿Cómo puede sorprenderme, pues, que sufra penas y esté triste? De veras, es realmente imposible para Dios y todo este mundo que encuentre verdadero consuelo el hombre que lo busca en las criaturas. Mas, quien amara sólo a Dios en la criatura, y a la criatura sólo en Dios, encontraría en todas partes un consuelo verdadero y equitativo.

Tomado de: MAESTRO ECKHART. *Liber Benedictus*, I, 1.
En: *Tratados y sermones*. Trad. de: Ilse M. de Brugger. Edhasa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de carácter general

VANNI ROVIGHI, Sofia. "La filosofia patristica e medievale". En: AA. VV. *Storia della filosofia*, bajo la dirección de C. Fabro, Coletti Editore; Roma, 1954; CROMBIE, A. C. *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo.* Feltrinelli, Milán, 1970, 1982²; KNEALE, W. – KNEALE, M. *Storia della logica*. Einaudi, Turín, 1972; WILSON, E. *La filosofia del Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo.* La Nuova Italia, Florencia, 1973; GRABMANN, M. *Storia del Medioevo scolastico*, 2 vol. La Nuova Italia, Florencia, 1980; QUASTEN, J. *Patrología*, vol. I: *Hasta el concilio de Nicea*; vol. II: *La edad de oro de la literatura patristica griega*; vol. 3: *La edad de oro de la literatura patrística latina*. Edición preparada por Ignacio Oñatibia. BAC, Madrid, 1961; ALTANER, B. *Patrologia*. Marietti, Turín, 1981; VASOLI, G. *La filosofia medioevale*. Feltrinelli, Milán, 1982.

Octava parte (c. XVIII): La revolución espiritual del mensaje bíblico

Textos

Para el Antiguo y Nuevo Testamento: *La Biblia para el pueblo de Dios*. San Pablo, Bogotá, 2004.

Literatura

MOELLER, C. *Saggezza greca e paradosso cristiano*. Morcelliana, Brescia, 1961; QUASTEN, J. *Patrología*. Op. cit.; ALTANER, B. *Patrologia*. Op. cit., *passim*.

Novena parte (cc. XIX-XXI): La Patrística en el área cultural de lengua griega

Textos

Filón de Alejandría: *Obras completas de Filón de Alejandría*. Traducción directa del griego, introducción y notas de José María Triviño, catedrático de la Universidad Nacional de La Plata. Acervo Cultural Editores, Buenos Aires.

Escritos gnósticos: Crepón, Piere. *Los evangelios apócrifos: para esclarecer el Nuevo Testamento*. Traducción de Manuel García Viño. Edaf, Madrid, 1993; Bauer, Johannes Baptist. *Los apócrifos neotestamentarios*. Fax, Madrid, 1971.

San Justino: *Diálogo con Trifón*. En: *Padres apologistas griegos* (s. II). Introducciones, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno. BAC, Madrid, 1954;

Atenágoras: *La supplica per i cristiani. Della resurrezione dei morti*. Sei, Turín, 1947.

Teófilo: S. Teofilo Antiocheno. *I tre libri ad Autolico*. Turín, 1939 .

Discurso a Diogneto. En: *Padres apostólicos*. Edición bilingüe completa. Introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno. BAC, Madrid, 1974[3].

Clemente de Alejandría: *Protreptico*. Introducción, traducción y notas de María Consolación Isart Hernández. Gredos, Madrid, 1994.

Orígenes: *Commento al Vangelo di Giovanni*. Utet, Turín, 1971; *Contra Celso*. Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. BAC, Madrid, 1967; *Tratado de los principios*. Compilado por Alfonso Ropero. Clie, Barcelona, 2002; véase también Fernández, Clemente. *Los filósofos medievales* I. Filosofía patrística – Filosofía árabe y judía. Selección de textos. BAC, Madrid, 1979

Gregorio de Nisa: *Sobre la vida de Moisés*. Preparado por Carmelo Granado. Ciudad Nueva, Madrid; *Diálogo sobre el alma y la resurrección*. Versión castellana de Luis M. de Cádiz. Apostolado Mariano, Sevilla; La gran catequesis. Introducción y notas de Mario Naldini, traducción de Argimiro Velasco. Ciudad Nueva, Madrid, 1994; l'uomo. Città Nuova, Roma, 1982.

Pseudo-Dionisio Areopagita: *Obras completas*. Edición preparada por Teodoro H. Martin. Presentación por Olegario González de Cardenal. BAC, Madrid, 1990.

Máximo el Confesor: *Tratados espirituales*. Diálogo ascético, Centurias sobre la caridad, Interpretación del Padre nuestro. Introducción, traducción y notas de Pablo Argárate. Ciudad Nueva, Madrid, 1997.

Literatura

Quasten, J. *Patrología*. Op. cit.; Altaner, B. *Patrologia*. Op. cit.

Décima parte (cc. XXII-XXIII): La Patrística en el área cultural de lengua latina. San Agustín

Textos

Minucio Félix: *Octavio*. Introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz. Ciudad Nueva, Madrid, 2000.

Tertuliano: *El apologético*. Introducción, traducción y notas de Julio Andión Marán. Ciudad Nueva, Madrid, 1997; *"Prescripciones" contra todas las herejías*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Salvador Vicastillo. Ciudad Nueva, Madrid.

San Agustín: *Soliloquios*. En: *Obras de san Agustín* I. Edición bilingüe. Preparado por el padre Victorino Capanaga. BAC, Madrid, 1969[4]; *Confesiones*. En: *Obras de Agustín* II. Texto bilingüe. Edición crítica y anotada

por el padre Ángel Custodio Vega. BAC, Madrid, 1968[5]; *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*. En: *Obras de san Agustín* III. Obras filosóficas. Versión, introducciones y notas de Victorino Capanaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez y Mateo Lanseros. BAC, Madrid, 1971[4]; *De la verdadera religión*. En: *Obras de san Agustín* IV. Obras apologéticas. Edición bilingüe. Versión, introducciones y notas de Victorino Capanaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta y Herminio Rodríguez. BAC, Madrid, 1956; *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. En: *Obras de san Agustín* V. Edición bilingüe. Primera versión española, introducción y notas de Fr. Luis Arias. BAC, Madrid, 1948; *Tratados sobre el evangelio de san Juan* (1-35). En: *Obras de san Agustín* XIII. Edición bilingüe. Versión, introducción y notas de Teófilo Prieto. BAC, Madrid, 1968[2]; Tratado sobre el evangelio de Juan (36-124). En: Obras de san Agustín XIV. Edición bilingüe, preparada por el padre Vicente Rabanal. BAC, Madrid, 1965[2]; *Ochenta y tres cuestiones diversas*. En: *Obras completas de san Agustín* XL. Escritos varios (2°). Introducciones,versión, notas e índices de Teodoro C. Madrid. BAC, Madrid, 1995; *La Ciudad de Dios*. Traducción de José Cayetano Díaz de Beyral. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1933[2].

Literatura

QUASTEN, J. *Patrología*. Op. cit.; ALTANER, B. *Patrologia*. Op. cit.

Undécima parte (cc. XXIV-XXV): Génesis de la Escolástica. Boecio y Scoto Eriúgena

Textos

Severino Boecio: *La consolación de la filosofía*. Traducción de Pablo Masa. Sarpe, Madrid, 1984.

Literatura

Ver las obras de caracter general citadas al comienzo; para Scoto Eriúgena: *División de la naturaleza* (Periphyseon). Folio, Barcelona, 1999; DAL PRA, M. *Scoto Eriugena*. Bocca, Milán, 1951; MAZZARELLA, P. *Il pensiero di G. Scoto Eriugena*. Cedam, Padua, 1957; GREGORY, T. G. *Scoto Eriugena. Tre studi*. Le Monnier, Florencia, 1963; FERNÁNDEZ, Clemente. *Los filósofos medievales* II. Escoto Eriúgena-Nicolás de Cusa. BAC, Madrid, 1980.

Capítulo XXVI: Anselmo de Aosta

Textos

Anselmo de Aosta: *Proslogion*. Seguido del libro *En favor del insensato*, por Gaunilo, y de la *Respuesta a Gaunilo*. Traducción del latín por Manuel Fuentes Benot. Prólogo de Antonio Rodríguez Huescar. Aguilar, Buenos Aires, 1961.

Literatura

Además de las obras de carácter general, véase VANNI ROVIGHI, Sofia. S. *Anselmo e la filosofia del secolo* XI. Bocca, Milán, 1949.

Capítulo XXVII: Abelardo y las grandes controversias sobre los universales

Textos

Pedro Abelardo: *Cartas de Abelardo y Heloísa. Historia Calamitatvm.* Precedido de *En favor de Heloísa*, por Carmen Riera. Prólogo de Paul Zumthor. Traducción de Cristina Peri-Rossi. Libros Legendarios de Oriente y Occidente, José J. De Olañeta, editor; *Cartas de Abelardo y Eloísa.* Introducción, traducción y notas de Pedro R. Santidrián y Manuela Astruga. Alianza, Madrid, 1993; *Ética o conócete a ti mismo.* Tecnos, Madrid, 1990;

Literatura

GILSON, E. *Abelardo e Eloisa.* Einaudi, Turín, 1970; BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M. T. *Introduzione a Abelardo.* Laterza, Roma-Bari, 1974; CROCCO, A. *Abelardo. L'altro versante del Medioevo.* Liguori, Nápoles, 1979.

Decimotercera parte (cc. XXIX-XXXIII): La Escolástica en el siglo XIII. Tomás de Aquino, Buenaventura de Bagnoregio, Juan Duns Scoto

Textos

Santo Tomás de Aquino: *Suma teológica.* 34 vols. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo. BAC, Madrid, 1947; *Del ente y la esencia.* Versión de Serafín Hernández. Tor, Buenos Aires.

San Buenaventura de Bagnoregio: *Itinerario de la mente a Dios.* Seguido de *Reducción de las ciencias a la teología.* Traducción de Pablo Masa. Aguilar, Buenos Aires.

Roger Bacon: véase BETTONI, E. *La scolastica postomistica.* En: *Grande Antologia Filosofica.* Marzorati, Milán, 1954, vol. IV.

Duns Scoto: *Ordinatio.* En: FERNÁNDEZ, Clemente. *Los filósofos medievales* II. Escoto Eriúgena-Nicolás de Cusa. BAC, Madrid, 1980; TODISCO, O. *La ragione nella fede secondo G. Duns Scoto.* Centro de Estudios Franciscanos, Roma, 1978.

Literatura

Además de las obras de carácter general citadas al comienzo y las obras críticas citadas en los textos , veáse también: GILSON, E. *La filosofia di San Bonaventura*, dirigido por C. Marabelli. Jaca Book, Milán, 1995; FASSÒ, G. *Storia della filosofia del diritto*, vol. I. Il Mulino, Bolonia, 1966; VANNI ROVIGHI, Sofia. *Introduzione a Tommaso d'Aquino.* Laterza, Bari, 1981. Cf. también BETTONI, E. *Duns Scoto filosofo.* Vita e Pensiero, Milán, 1966.

Capítulo XXXIV: Guillermo de Ockham, los ockhamistas y la crisis de la Escolástica

Textos

Guillermo de Ockham: *Suma de lógica.* Traducción de Alfonso Flórez Flórez. Norma, Bogotá, 1994; *Filosofia, teologia, politica*, dirigido por A. Coccia. Andò, Palermo, 1966.

Para los ockhamistas: Bottin, F. *La scienza degli occamisti.* Maggioli Editore, Rimini, 1982. Véase también Kuhn, Th. S. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche.* Einaudi, Turín, 1969.

Literatura

Además de las obras de carácter general citadas al comienzo y las obras críticas citadas en los textos, véase también: De Lagarde, G. *Alle origini dello spirito laico,* 5 vol. Morcelliana, Brescia, 1964-1968; Ghisalberti, A. *Introduzione a Guglielmo di Ockham.* Laterza, Roma-Bari, 1986.

Capítulo XXXV: Últimas figuras y fin del pensamiento medieval

Textos

Marsilio de Padua: *El defensor de la paz.* Tecnos, Madrid, 1989.

Maestro Eckhart: *Tratados y sermones.* Traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger. Edhasa, Barcelona, 1983.

Literatura

Para Marsilio de Padua: De Lagarde, G. *Alle origini dello spirito laico.* Op. cit.

Para Maestro Eckhart: Faggin, G. *Meister Eckhart y la mistica tedesca preprotestante.* Bocca, Milán, 1946; Klein, A. *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione.* Mursia, Milán, 1978; *Obras escogidas.* Visión Libros, Barcelona, 1980.

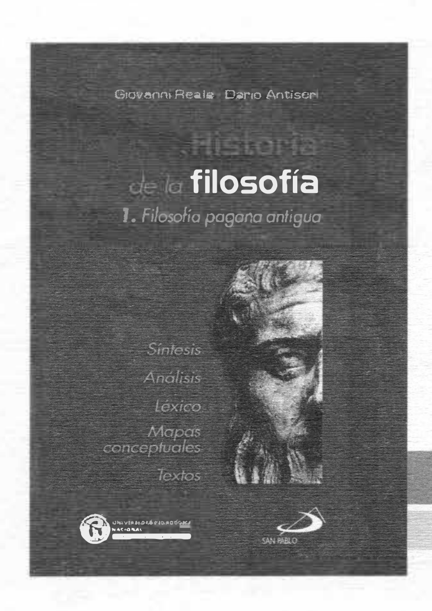
ÍNDICE ONOMÁSTICO[1]

[1] En este índice:
– Aparecen en versalita los nombres de los filósofos y de los hombres de cultura pertinentes en el desarrollo del pensamiento occidental. En negrita se indican las páginas en las que se trata temáticamente al autor y en cursiva las páginas de los textos.
– Aparecen también en cursiva los nombres de los críticos.
– En caracteres normales aparecen todos los nombres que no pertenecen a las clasificaciones anteriormente mencionadas.

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

Undécima Parte
GÉNESIS DE LA ESCOLÁSTICA 183



En esta obra se presenta la historia de la filosofía como una exposición sistemática de los autores y de los períodos; además se dan a conocer textos fundamentales que soportan los contenidos presentados. Igualmente, la obra contiene tanto cuadros sinópticos como mapas conceptuales que dan una sólida posibilidad a la enseñanza y al aprendizaje de la disciplina filosófica.

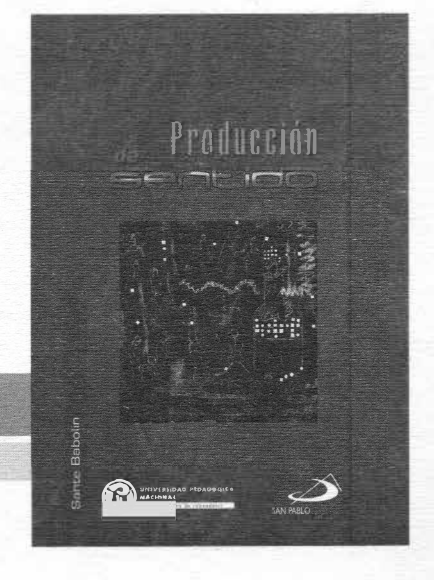
En el presente volumen la exposición abarca desde la génesis, naturaleza y desarrollo de la filosofía antigua hasta los planteamientos discutidos en el ocaso de las instituciones alejandrinas y de la ciencia en el mundo antiguo, en el período de Galeno.

Historia de la Filosofía

Vol. I Filosofía antigua pagana

Giovanni Reale - Dario Antíseri

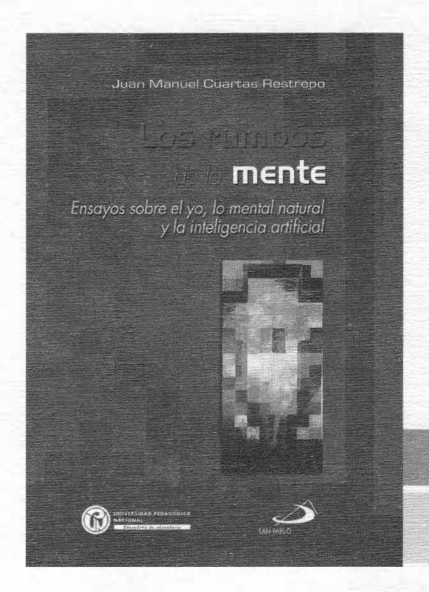
¿Por qué el ser humano necesita producir *sentido*? Éste es "forma de producción" que se modaliza una y otra vez, de una cultura a otra, dentro de un mismo horizonte cultural en su devenir histórico. En cuanto filosofía de la cultura, la finalidad última de esta reflexión es poner de manifiesto tanto el interrogante (¿por qué el ser humano tiene que producir sentido?) como las posibilidades de dar respuesta al mismo.



Producción de sentido

Filosofía de la cultura

Sante Babolin



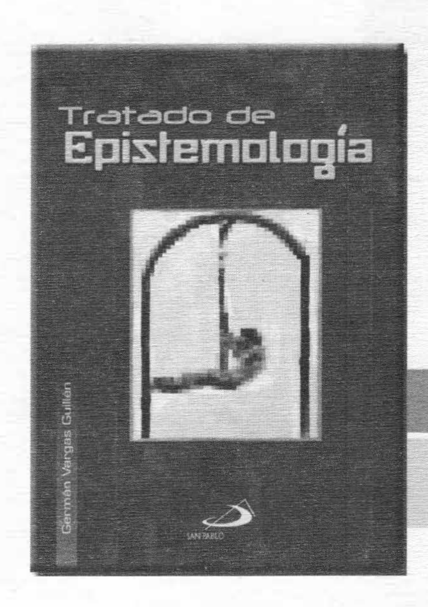
Aunque se ha dado connivencia entre filosofía del lenguaje y filosofía de la mente, al punto de plantearse la eventual reducción de la una a la otra, o viceversa, parece necesario explorar lo que en sí mismo designa el título "mente" las posibilidades de estudiarla, entre ellas, la fenomenológica; pero también la histórica.

El riesgo corrido por esta investigación ha sido el de presentar, en forma erudita, los temas de la filosofía de la mente, en diálogo con la filosofía contemporánea; y al mismo tiempo, abrir la perspectiva de las preguntas vigentes para la investigación en este campo de trabajo filosófico.

Los rumbos de la mente

Ensayos sobre el yo, lo mental natural y la inteligencia artificial

Juan Manuel Cuartas Restrepo



Al supuesto de que el resultado de la investigación científica se revierte en desarrollo tecnológico se opone el hecho de que las tecnologías avanzan sin esquemas explicativos y crean la situación de retraso de las ciencias respecto a su desarrollo. Éste es el núcleo de reflexión que da unidad a la serie de investigaciones que componen el libro: el giro de las ciencias hacia las tecnologías como estructuras para construir e incrementar el conocimiento y el saber válidos, en la esfera del "mundo social".

Tratado de epistemología

Fenomenología de la ciencia, la tecnología y la investigación social

Germán Vargas Guillén

TALLER SAN PABLO
BOGOTÁ
IMPRESO EN COLOMBIA — PRINTED IN COLOMBIA